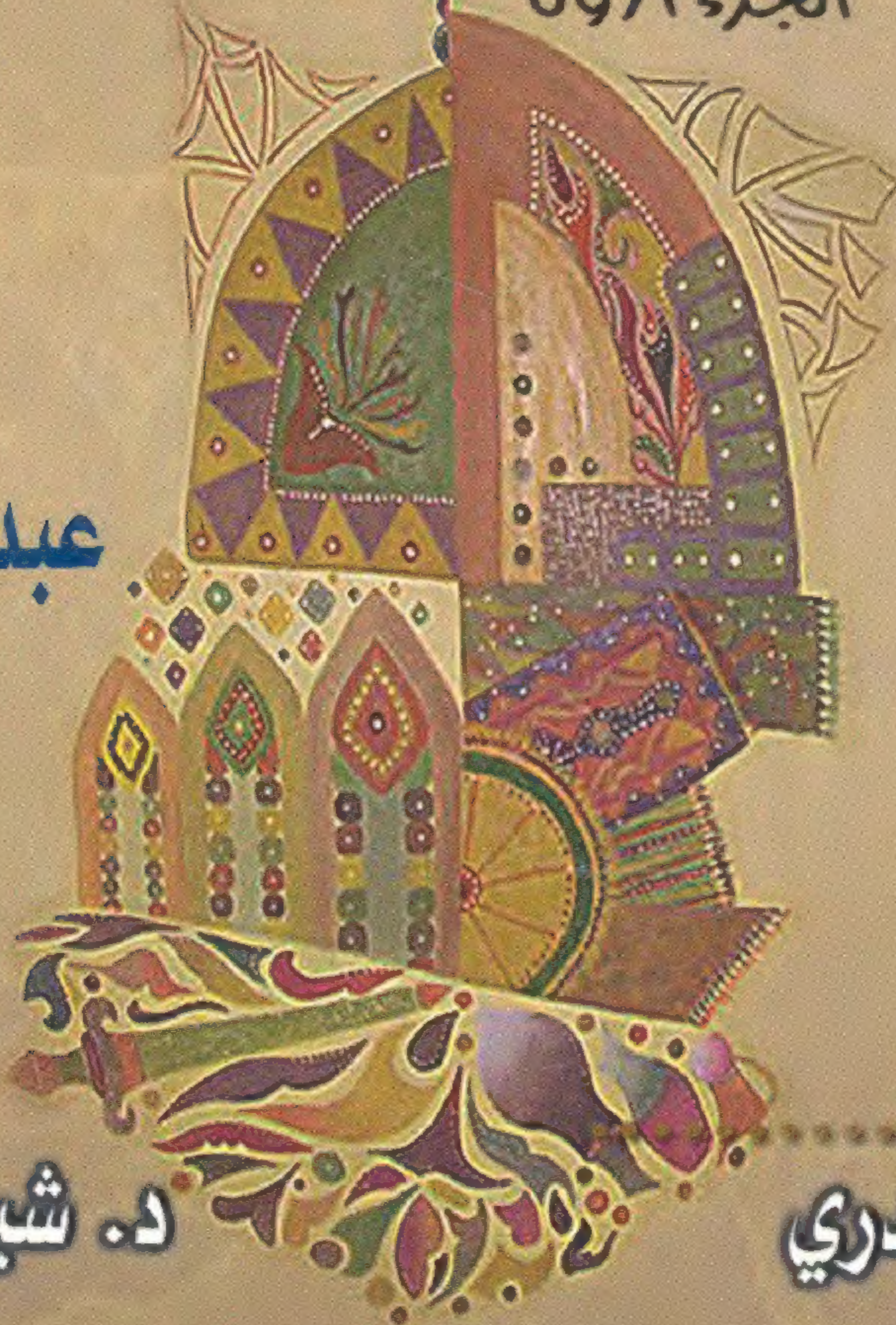


جولد تسيهر

دراسات إسلامية

الجزء الأول

ترجمة
عبد الرحمن الرافعي



مراجعة
د. شيخة العطية

مراجعة
د. خيرى قدرى



Islamic Studies

دراسات إسلامية

الجزء الأول



- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة، تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء والوعي القومي العربي، في إطار المشروع الحضاري العربي المستقل.
- يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافي والعلمي مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز من أجل تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب، ونشره وتوزيعه.
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه.
- الآراء الواردة بالإصدارات تعبر عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

رئيس المركز

على عبد الحميد

مدير المركز

محمود عبد الحميد



مركز الحضارة العربية

4 ش العلمين - عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات - القاهرة

تليفاكس: 33448368 (00202)

www.alhdara-alarabia.com

E.mail: alhdara_alarabia@yahoo.com

alhdara_alarabia@hotmail.com

Ignas Goldziher

أجناس جولد تسيهر

دراسات إسلامية (١)

Islamic Studies (1)

ترجمة

عبد الرحمن الرافعي

مراجعة

د. شبيخة العطية

الأستاذ المشارك

كلية الشريعة

جامعة قطر

د. خيرى قدرى

الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية

كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر

جامعة قناة السويس (الإسماعيلية)



الكتاب: دراسات إسلامية

الكاتب: إجناس جولدتسيهر

ترجمة: عبد الرحمن الرافعي

(د. خيرى قدرى ود. شبيخة العطية)

الناشر: مركز الحضارة العربية

الطبعة العربية الأولى: القاهرة ٢٠٠٨

الغلاف

تصميم وجرافيك: ناهد عبد الفتاح

الجمع والصف الإلكتروني:

وحدة الكمبيوتر بالمركز

تنفيذ: إيمان محمد

تصحيح: عثمان العجمي

رقم الإيداع: ٢٠٠٨/٤٣١٧

الترقيم الدولي: I.S.B.N.977-291-888-9

تسيهر، جولد.

دراسات إسلامية/ جولد تسيهر، ترجمة:

عبد الرحمن الرافعي، خيرى قدرى، شبيخة

العطية. - الجيزة: مركز الحضارة العربية

للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠٠٨.

٢٤٠ ص؛ ٢٤ سم.

تكمك: ٩٧٧-٢٩١-٨٨٨-٩

١- الإسلام - بحوث.

أ- قدرى، خيرى (مؤلف مشارك)

ب- العطية، شبيخة (مؤلف مشارك)

ج- العنوان ٢١٠، ٧٢

المقدمة

لماذا كتب المستشرقين؟

قد يقول قائل: الأولى أن تطوى هذه الكتب ولا يطلع عليها إلا أهل الاختصاص! إلا أننا لسنا مع هذا الرأي، لماذا؟

هناك بعض الكليات الجديدة الخاصة بالدراسات الإسلامية، تقوم الآن بتدريس موادها باللغة الإنجليزية، ولعل أغلبنا من كليات الأزهر ودار العلوم وكليات الآداب من الذين يدرسون هذه المواد، لا يقرؤون في المراجع الأجنبية في الدراسات الإسلامية وهذا - للأسف - سيمثل عائقاً في المستقبل أمام هؤلاء الدارسين في التدريس في تلك الكليات الجديدة.

كما أن التدريس باللغات الأجنبية أصبح معياراً في التقييم الأكاديمي لعضو هيئة التدريس في غالبية الجامعات العربية.

وستكون الأولوية للدارسين الذي حصلوا على شهاداتهم من جامعات غير عربية، وثقافتهم معتمدة - في الغالب - على ما كتبه المستشرقون في حقول الدراسات الإسلامية.

بناءً عليه أردنا أن تكون هناك نصوص مترجمة بين أيدي أهل الاختصاص في كليات الأزهر ودار العلوم والآداب والتربية، لينطلقوا منها، لا للرد فقط على ما كتبه المستشرقون، بل - أيضاً - ليجيدوا اللغة الإنجليزية ومصطلحاتها تحدثاً وقراءة وكتابة بحوثهم في حقول الدراسات الإسلامية بالإنجليزية، أو ترجمة بعض ما كتبوه باللغة العربية من دراسات عن الإسلام ورسوله والمسلمين إلى اللغات الأخرى.

كما أردنا أن تكون هذه النصوص بذرة أو لبنة من لبنات صرح كبير في الحوار الإسلامي مع الأمم الأخرى.

والحق أن ما كتب عن الدراسات الإسلامية في الدوريات ودوائر المعارف الأجنبية في حاجة إلى ترجمة ودراسة وتحليل ونقد ورد، مع ترجمة الرد إلى كل

لغات العالم.

كما أردنا تحقيق رغبة بعض الشباب من الدارسين، فى المراحل التمهيدية للماجستير والدكتوراه، فى توفير مادة بلغة أخرى تكون بين أيديهم.

إن ما يكتب عن الإسلام على شبكات الإنترنت باللغة الإنجليزية كيف سنقرؤه أو نرد عليه أو نترجم ردودنا إذا لم نمتلك تلك اللغات الأجنبية؟

والمستشرقون عيال - بلغة علماء الحديث - على كتب جولد تسيهر لذلك بدأنا به، والكتاب كتب أصلاً بالألمانية ولأهميته - عند الأوربيين - ترجم إلى الفرنسية والإنجليزية والسطور التى بين يديك اعتمدت على الترجمة الإنجليزية.

والفصول المترجمة سيلحقها فصول أخرى فى طبعة أخرى، سيكون النص الأجنبى فيها بجانب النص العربى حتى تعم الفائدة.

كما أنه سيكون منطلقاً لعدد من البحوث سيجريه كل واحد منا فى المستقبل، فكل فصل من فصول كتاب جولد تسيهر يحتاج إلى رسالة ماجستير. والكتاب ثمرة من ثمرات التعاون بين دارسين لعلم الحديث من وجهتى نظر مصطلحية لغوية وحديثية ونتمنى فى المستقبل - أن تشارك أقسام اللغة الإنجليزية واللغات الأوربية الأخرى، فى مثل هذه الدراسات، فهم أولى بهذه الدراسات منا وحبذا التعاون بين الجميع وسنضرب لك مثلاً حتى تعم الفائدة: إن المترجم لمعانى القرآن ليس متخصصاً فى الدراسات الإسلامية - فى الغالب - والمتخصص فى الدراسات الإسلامية، لا يعرف اللغات الأجنبية فى الغالب، فيضيع المعنى القرآنى فى المنتصف، فمتى يتعاون الجميع؟

إن حوار الحضارات لن يتم على الوجه الأكمل إلا إذا أتقنا لغة الأمم الأخرى.. فهل نتوقع فى عصر العولمة على أنفسنا؟

الجواب معروف... بناءً عليه وضعنا الفصول التى بين يديك.. والحمد لله رب العالمين.

تمهيد

ياخذنا الجزء الثانى من كتاب (دراسات إسلامية) (Muslim Studies) إلى الخوض فى صميم العوامل التى تجمع بين الطابع الدينى من ناحية والطابع الشعبى من ناحية أخرى، والتى تمثل أهم قضايا التطور التاريخى للإسلام. ويظهر القدر الأعظم من هذه الدراسات فى هذا الكتاب للمرة الأولى. ويقوم البحث المعنون بـ (توقير الأولياء) "The Veneration Of Saints" على أساس المقالة المكتوبة بالفرنسية تحت عنوان "Le culte des saints chez Les Muulmans"، والتى نُشِرت لأول مرة فى مجلة "Revue de l'histoire des religions"، الجزء الثانى، من صفحة ٢٥٧ إلى ٣٥١، وهذه المقالة، مع ذلك، نُقلت هنا فى شكل أعيدت صياغته بصورة كاملة. وبصرف النظر عما تم من حذف لبعض فقرات هذه المقالة (فى هذا الكتاب)، فقد تم تزويد بعض أقسام الكتاب بمواد أكثر شمولاً واستيعاباً، بينما جاء غيرها من الأقسام جديداً تماماً، والمُلحق رقم ٢ بما فيه من بعض التغييرات الجوهرية، يقوم بإعادة تقديم مقالتي بعنوان "Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam" والمنشورة فى المجلة سابقة الذكر، العدد ٢٨، ص ١٨٠ - ١٩٩.

وقد بدأت طباعة هذا الكتاب فعلاً عندما صار متاحاً لدى الجزء الرابع من كتاب فلهاوزن "Wellhausen" بعنوان "Skizzen und Vorarbeiten"، الذى نُشر فى ذلك الوقت. ولولا ذلك لكانت النتائج التى وردت فى ذلك العمل قد انتُفع بها فى الفصول الأولى الخاصة بدراسة الحديث. وأود هنا أن أشير إلى أن صفحة ٧٠ من كتاب فلهاوزن أصبحت الآن متصلة بصفحتي ٢٦، ٢٧ من الكتاب الثانى من "قائمة برلين" "Berlin Catalogue" الشاملة التى أعدها ألوارد Ahlwardt، والتى يمكن اعتبارها - عن حق تماماً - أكمل مجموعة للتاريخ الأدبى للحديث، وأنها أصبحت متاحة لى قبل تسليم كتاب (دراسات إسلامية)، وذلك فى اللحظة الأخيرة، إذا جاز التعبير.

ومن بين كتب (دراسات إسلامية) التى أقتبست منها فى هذا الكتاب، لا بد

أن أقدم تفاصيل عن تلك الكتب التي يتكرر الرجوع إليها في الملاحظات.

كتاب (السّير الكبير، للشيباني، مع تعليقات السرخسي، طبعة ليدن Leiden للدراسات الإسلامية بإشراف فارنر Warner رقم ٣٧٣ (ولسوء الحظ فإنه لا يمكن دائماً التمييز الدقيق بين النص والتعليق، سواء في طبعة ليدن، أو طبعة فيينا Vienna للدراسات الإسلامية^(١))؛ والعمل ((أى: الكتاب)) الذى قام به الخطيب البغدادي، والمبين فيما بعد، ص ١٧١، وفي نفس المجموعة، رقم ٣٥٣^(٢)؛ وكتاب ابن قتيبة بعنوان (مختلف الأحاديث)، نفس المجموعة، رقم ٨٨٢^(٣)، وكتاب أبو بكر الخصاف بعنوان "أدب القاضي"، نفس المجموعة رقم ٥٥٠^(٤)؛ وكتاب ابن الجوزي بعنوان "كتاب القصص والمذكرين"، نفس المجموعة، رقم ٩٩٨؛ وكتاب "أسانيد المحدثين" موجود في مجموعة أمين Amin للدراسات الإسلامية بمدينة ليدن تحت رقم ٣٩ (لاندبرج Landberg، القائمة، ص ١٣). وتتسبب الكتب التالية لمجموعة "الرفاعية" الموجودة في مكتبة جامعة لايبزج Leipzig: كتاب "التقريب" للنووي (وهو نسخة معدلة من كتاب ابن الصلاح، وانظر جاشية ص ٢٤٢) وكتاب "المسائل المنثورة" (وكلاهما في كتاب واحد، مجموعة D.C رقم ١٨٩^(٥)، وكتاب عبد الغنى النابلسي عن رحلته (راجع ص ٢٩٠): "كتاب الحقيقة والمجاز" (رقم ٣٦٢)^(٦)؛ وكتاب (الكواكب الدرية) للمناوي (رقم ١٤١)^(٧)؛ وكتاب (طبقات الأبرار) للبقاعي (أرقام ٢٣٤ - ٣٧)، وكتاب (ابتغاء القرية باللباس والصحبة) (رقم ١٨٥). ومن مجموعة أعمال (أى مؤلفات) الدراسات الإسلامية التي جاء الاقتباس منها نادراً، قُدمت تفاصيل عنها في الحواشي المتصلة بها.

(١) لكتاب الشيباني بتعليق السرخسي سبق نشره في مدينة حيدر آباد، سنة ١٢٣٥ هجرية - ١٦.

(٢) لطبعة حيدر آباد، ١٢٥٧.

(٣) (طبعة القاهرة، ١٣٢٦).

(٤) GAL - الجزء الأول - صفحات ١٨٠، ١٨١ مجموعة S.I ص ٢٩٢

(٥) انظر كتاب (التقريب) - طبعة القاهرة، ١٣٠٧، (تقريب النووي)، مترجم إلى الفرنسية وطبعة م. مارسيز JA، السلسلة التاسعة، ١٦، (١٩٠٠)، صفحات ٣١٥ - ٤٦٠، ٤٧٨ - ٥٣١، ١٧، (١٩٠١)، صفحات ١٠١ - ٤٩، ١٩٣ - ٢٣٢، ٥٢٤ - ٣٩، ١٨ (١٩٠١)، صفحات ٦١ - ١٤٦؛ (المسائل الماثورة (هكذا)، طبعة القاهرة، ١٣٥٢.

(٦) GAL، ٢، ص ٤٥٧، S، ٢، ص ٤٧٤؛ طبعة القاهرة، ١٣٢٤.

(٧) GAL، ٢، ص ٣٩٤، S، ٢، ص ٤١٧.

والأعمال الحديثية ((أى: كُتب الحديث)) يتم الاقتباسُ منها وفقاً للطبعات التالية: البخارى بتعليق القسطلانى، طبعة بولاق ١٢٨٥، فى عشرة أجزاء؛ مُسلم بتعليق النووى، القاهرة، ١٢٨٤، فى أربعة أجزاء؛ أبوداود، القاهرة، ١٢٨٠، فى جزعين؛ النسائى، طبعة شاهدرا Shahra الحجرية، ١٢٨٢، فى جزئين؛ الترمذى، بولاق، ١٢٩٢، فى جزعين؛ ابن ماجه، طبعة حجرية، دلهى، ١٢٨٢، "الموطأ" بتعليق الزرقانى، القاهرة، ١٢٧٩ - ٨٠، فى أربعة أجزاء، وتقيق الشيبانى لكتاب الموطأ بتعليق عبد الحى، طبعة حجرية، لىكناو، ١٢٩٧ (راجع ص ٢٠٧)؛ كتاب (السنن) للدارمى، طبعة حجرية، كاوينور، ١٢٩٣، كتاب "مصاييح السنة"، القاهرة، ١٢٩٤، فى جزئين. ومن الكتب الأخرى التى تكرر الاقتباس فيها، كتاب الدميرى حسب طبعة بولاق، ١٢٨٤، وكتاب "فوات الوفيات" للكتبى حسب طبعة بولاق، ١٢٨٤؛ كتاب "تاريخ الخلفاء" للسيوطى حسب طبعة القاهرة، ١٣٠٥ (ومعه كتاب "آثار الأول" لحسن العباسى، مدوناً على هامش الكتاب).

كما أريد أن أنتهز هذه الفرصة لتقديم الشكر للأصدقاء والزملاء، ولرجال الإدارة الكرام بالمكتبة، وذلك لتمكينهم إياى من المراجع والمصادر الأدبية والتى لولا ذلك لظلت غير متاحة لى.. وفى هذه المرة أدين بمكرمة خاصة للسيد فولرز Vollers، مدير مكتبة ولى العهد بالقاهرة، وذلك لرغبته فى تدعيم عملى بالمستخلصات والملاحظات المستمدة من مجموعة الدراسات الإسلامية بالمكتبة التى يشرف على إدارتها.

يوليه ١٨٩٠ - جولد تسيهر

إِفْطِيحُ الْأَوَّلِ

الحديث والسنة

يُقصد بكلمة الحديث معنى "الحكاية" "Tale" أو (الرواية) "Communication" ولا يقتصر إطلاق اسم "الحديث" على الروايات الواردة ضمن تلك النقول التي استوعبت الحياة الدينية ولكنه يُطلق كذلك على المعلومات التاريخية، سواء منها ما كان دنيوياً أو دينياً، وسواءً منها ما يتصل بالعصور الموعلة في القدم أو ما يتصل بالوقائع الأحدث من ذلك^(١).

يسأل أبو هريرة قائلاً: "هل أتخفكم بحديث من أحاديثكم، يا معشر الأنصار؟"، ثم يخبرهم بقصة عن إحدى الحوادث التي وقعت أثناء فتح مكة قاصداً بذلك تقوية شعورهم بجماعتهم، تماماً كما اعتاد العرب الوثنيون أن يفعلوا بالغناء وسرد القصص المتصلة بأيامهم^(٢). وفي سياق الأساطير، والملاحم، والخرافات، تنطبق كلمة (حديث) كذلك على موضوعات القصص^(٣)؛ ومن ثم ظهر قولهم (صاروا أحاديث)، بمعنى أنهم صاروا مثلاً سوف تقوم الأجيال اللاحقة بإعادة سرده^(٤)، وصاروا مثلاً للخلف^(٥).

ومنذ العصور الأولى خصص العُرف اللغوي هذه الكلمة في الدوائر الدينية للتعبير عن نمط معين من الحكايات والروايات، وبدون نقلها من سياقها العام، من ناحية ثانية^(٦). يقول عبد الله بن مسعود: إن أحسن الحديث كتاب الله، وإن أفضل

(١) وكذلك، ورد في الاستعمال القديم، "حكايات من الماضي القبلية": "ومن الحديث مهالك وخلود"، بمعنى أنه "ثمة حكايات (مستقاة من التاريخ القبلي) تجلب الدمار (بحسب القبيلة)؛ بينما تضمن حكايات أخرى الشهرة الدائمة"، انظر أبي بن هريرة، في شرحه على "الحادرة"، طبعة انجلمان صفحات ١٢، ١٣. ومعلقة زهير، البيت رقم ٢٩ (بالنسبة لكلمة مُرْجَم) قارنها بأمثال تلك التعبيرات لدى الطبري، ومنها التعبير الوارد في الصفحة الثالثة من المقدمة، و صفحة ٢١٧٩، التعبير الرابع، (ترجماً بالظنون)؛ حكايات عن الواقع اليومية، Imrq.IMRG، ٤٠، ١ - ٢؛ ١، ٥٠.

(٢) البلاذري، ص ٣٩.

(٣) انظر Psagmenta historcorum asalicasum (مجلد أول، ليدن، ١٨٦٨)، طبعة دي جويجي، ص ١٠٢، ١١: من أحاديث العرب ومن أشعارها؛ ياقوت، الكتاب الرابع. ص ٨٩٩، ٨: ومن أحاديث أهل اليمن.

(٤) صار حديثاً، انظر Agh، ١٤، ص ٤٧، ١١، أو "أحدثه"، ٢١، ص ١٥٠، ١٠.

(٥) ورد هذان التعبيران كلاهما في بيت شعر لأبي كلدة، ١٠، ص ١٢٠، ٢٢.

ولا تُصْبِحُوا أَحْدُوثةً مِثْلَ قَائِلٍ بِهِ يَضْرِبُ المِثْلَ مَنْ يَثْمُلُ.

(٦) جرت العادة على تسمية القصص المستمدة من التاريخ الدنيوي ((أي: غير الديني)) (بالأخبار): انظر كتاب "رواة الحديث والأخبار" لابن قتيبة، الشعراء طبعة رترشاونسن ص ٤، ٨ (النص). لطبعة دي

الهدى^(١) هدى محمد^(٢) ويتراءى لى أن هذه الجملة التى سُرَّ بالأخذ بها مجتمع المؤمنين ونشروها فى كل مكان، قد تُسببت إلى محمد نفسه بجعله يقول، وذلك فى موعظة له موجهة لجماعة المؤمنين: (إن أحسن الحديث كتاب الله، وبورك من زين الله قلبه به، وهو من أذن الله له أن يتحول إلى الإيمان من الكفر، وهو من يؤثر القرآن على أحاديث الناس كلها حقاً، إنه أحسن الحديث وأكمل^(٣)).

وهنا نجد نمطاً معيناً من الحديث وَجَّهَ إليه - بصفة خاصة - الشَّاء وحظي بالإيثار والتفضيل، أضف إلى ذلك أيضاً أنه من أجل هذا النمط أصبح العلماء فيما بعد يفضلون استعمال مصطلح "الحديث" ((للتعبير عنه)) بدلاً من غيره من المصطلحات. ومن ناحية ثانية، فإنه تتم المقابلة بين كتاب الله، وهو "أحسن الحديث وأكمل"، وبين المفهوم العام للحديث ((أي: الحديث النبوى)) باعتباره النص الذى يعلو على كل ما دونه من جميع النصوص الدينية، كما يتم قصر مصطلح "الحديث" على أقوال النبى، سواءً منها ما قاله من تلقاء نفسه أو ما قاله إجابة على سؤال. يروى أبو هريرة أنه وَجَّهَ إلى النبى سؤالاً قال فيه (مَنْ أَحَقُّ الناس بالفوز بشفاعتك يوم القيامة) وأنه تلقى الإجابة: "إنى كُنت أتوقع يا أبا هريرة أن تكون أول من تسألنى عن هذا الحديث، وذلك لما أراه من شِدَّة رغبتك فى الحديث"^(٤).

وقد قام أتباع النبى الأتقياء بترديد الأقوال المُنيرة لهذا المعلِّم مُوقِّرين لها ومُبجلين، كما سَعَوْا للحفاظ على كل ما قاله ابتغاء تنوير وتعليم هذا المجتمع، وسواءً أكان ما قاله قاله علانية أم سراً، وذلك فيما يتصل بممارسة الفرائض الدينية التى أمرهم بها، وبالسُّلوك المعيشى بصفة عامة، وبالسُّلوك الاجتماعى، وسواءً ما كان ((من هذه الأقوال)) متصلاً بالماضى أم بالمستقبل. وعندما أفضى

جوىجى، ص ٣، ٩؛ ومع ذلك يبدو أن كلمة (أخبار) هنا جاءت حَشْوًا ((أي: تكراراً لغير ضرورة أو فائدة))، وأن الكلمات التى تشير إلى حَمَكَة ((أو نُقْلَة Transmitters)) الحديث النبوى هى التى يمكن الاعتماد بها.

(١) (هُدًى) و(هُدًى) تعبيران مرادفان للسُّنة، ويحدث أحياناً أن يُستعمل بدلاً من كلمة (السنة)، كما هو الحال مثلاً فى الشاهد / أو المقطع المتماثل The parallel passage، أبو داود، I، ص ٢٤٠.

(٢) انظر كتاب "الاعتصام"، رقم ٢.

(٣) ابن هشام، ص ٢٤٠. وفى الأيام التالية وَجَدَ أن من الأمور التى تثير الاعتراض أن يُسمَّى القرآن حديثاً، وفى هذه الجملة تم تغيير كلمة (حديث) إلى (كلام). ابن ماجه، ص ٨.

(٤) المرجع غير موجود بالأصل الإنجليزى.

بهم التتابع السريع لفتوحاتهم إلى الوصول إلى بلاد بعيدة، أوصلوا هذه الأحاديث التي قالها النبي إلى أولئك الذين لم يسمعوها بأذانهم، ثم أضافوا إليها - بعد وفاة النبي - كثيراً من الأقوال النافعة التي رأوا أنها تتوافق مع رأيه، ومن ثمّ يمكن، حسب تصورهم، نسبتها إليه على وجه مشروع، أو ((الأقوال)) التي كانوا مقتنعين بصحتها بصورة عامة. وكانت هذه الأحاديث تتناول الممارسات الدينية والتشريعية التي سبق تطويرها في ظل / أو تحت رعاية النبي، وكان يُنظر إليها فيما بعدُ كأساس للمعايير المتبعة على امتداد العالم الإسلامي. وقد شكّلت ((هذه الأقوال)) المادة الأساسية للحديث، وهي المادة التي ازدادت بصورة كبيرة خلال الأجيال التالية نتيجة لعوامل سوف يتم شرحها في الفصول القادمة.

وفي غياب دليل مؤكد، سيكون من التهور فعلاً أن نحاول التعبير عن الرأي البالغ التردد فيما يتصل بتحديد ما هي أجزاء الحديث التي تشكل المادة الأصلية القديمة، أو حتى ما هي الأحاديث التي يعود تاريخها إلى الأجيال التي كانت تالية مباشرة لوفاة النبي. إن المعرفة الوثيقة بالمقدار الضخم من الأحاديث يقود إلى التحوُّط بالشك أكثر من الثقة المتفائلة فيما يتصل بالمادة التي جُمعت في هذه المجموعات التي صنّفت بعناية. وليس من المرجح أن تكون لدينا نفس تلك الثقة التي كانت لدى (دوزي) "Dozy" فيما يتعلق بجزء كبير من الحديث^(١)، بل الراجح أننا سوف نعتبر - إلى حد بعيد - أن الجزء الأكبر من الحديث نتاج للتطور الديني والتاريخي والاجتماعي للإسلام خلال القرنين الأولين.

لن يصلح أن يكون الحديث بمثابة وثيقة لتاريخ المرحلة الأولى للإسلام، بل كانعكاس للميول والاتجاهات التي ظهرت خلال المراحل الأكثر نضجاً في تاريخه. فهو يحتوي على دليل لا يقدر بثمن على تطور الإسلام خلال السنوات التي كان يتشكل أثناءها ليصير كلاً مُنظماً من خلال ضغوط قوية متعارضة مع بعضها البعض. وهذا ما يجعل التقييم الصحيح والدراسة الصحيحة للحديث في غاية الأهمية لفهم الإسلام، وذلك أثناء تلك العملية التطورية التي كانت أشهر مراحلها مقترنة بالمراحل المتتابعة لاختراع (وضع) الحديث.

(١) قال بالحرف الواحد:

Je m' m' étonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (car cela résulte de la nature même des choses), mais qu'elle contienne tant de parties authentiques (d'après les critiques les plus rigoureuses, la moitié de Bokhêrî mérite cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, il se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère' Essai sur l'histoire de l'Islamisme, tsane.V.chauvin,p.124".

(٢)

يتكون كل حديث من جزئين. يوجد في الجزء الأول سلسلة الرواة ((حرفيًا: سلسلة الشهود Attestors))، من أول قائل إلى آخر ناقل له، وهم الذين قاموا بإيصال هذا التراث الخاص، تعتمد صحة الحديث على صدقهم. وتسمى هذه السلسلة بأكملها (السند) أى (الدعامة) أو (الإسناد) أى: (الدعم)، وهى تحتوى على توثيق الحديث^(١).

(١) من أجل فهم طبيعة الإسناد، من المفيد حتى بالنسبة لأغراض النقد الحديثى، الاطلاع على الفروق - التى هى رغم ذلك فى غاية البراعة والدقة البالغة - التى أرسى قواعدهما علم الحديث عند المسلمين، وتم التعبير عنها بمصطلحات استنباطية بصورة حاذقة. ومناقشة هذه الفروق والمصطلحات هنا تشكل تكرارًا لا داعى له. ويكفى الرجوع إلى الشروح السابقة لهذا الموضوع حسب تسلسلها الزمنى:

(١) "E.E.Salisbury" (إسهامات من المصادر الأصلية لمعرفتنا بعلم الحديث عند المسلمين "JAOS"، المجلد ٨ (١٨٦٢) ص ٦٠ - ١٤٢ (راجع) 'Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihr Gescichte', Beitrag zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie, لايبزج، ١٨٨٤، ص ٢٢، حاشية (رقم ١).

(٢) Rev.E.Sell (عقيدة الإسلام) (لندن ومدراس)، ١٨٨٠، ص ٧٠ - ٢.

(٣) T.P.Hughes، (قاموس الإسلام) (لندن، ١٨٨٥)، انظر (الحديث) ص ٦٢٠ - ٤٦

(٤) F.Rsch، Commentar des 'Izz al-Dīn Abū' Abdallāh über die Kunstausdrücke der Traditionswissenschaft nebst Erläuterungen، ليدن، ١٨٨٥.

من هذه الدراسات الخاصة بمصطلحات (الإسناد) يستطيع القارئ أن يجمع كل ما يستحق ملاحظته من المؤلفات التى لا تعالج (الإسناد) بصفة خاصة، ولكنها ذات أهمية كبيرة لدراستها هى: (٥) عدد من الدراسات شبرنجر Sprenger's، والتى كانت أولى الدراسات التى تعالج الحديث علميًا، وهى:

(١) "ملاحظات على طبعة كتاب (الواقدي) عن الغزوات، Campaigns"، كتبها الفردفون كريمير Alfred V.Kremes، JASB، المجلد ٢٥ (١٨٥٦) ص ٥٣ - ٧٤، ١٩٩ - ٢٢٠، (ب) وفى نشأة تدوين السجلات التاريخية عند المسلمين، المرجع السابق، ٣٠٣ - ٢٩، ٢٧٥ - ٨١.

(ج) ZDMG، 'Über das Traditionswesen bei den Arabern'، المجلد العاشر (١٨٥٦)، ص ١ - ١٧،

(د) ملحق شبرنجر بعنوان 'Die Sunna', Leben und Lehre des Mohammad، المجلد الثالث (١٨٦٥)، صفحات المقدمة من (xx vi) - civ.

(٦) ويليام موير William Muir، (حياة محمد وتاريخ الإسلام حتى بداية الهجرة) (لندن، ١٨٥٨) جزء أول صفحات المقدمة (٢٧ - xxvii) (وبه ملاحظات تميل إلى الأحاديث التى لها أهداف معينة)

(٧) الفردفون كريمير Culturgechichte des Orients under den Chalifen (قيينا، ١٨٧٥، ص ٤٧٤)

هذا الجزء/ أو العنصر الشكلي يتبعه التعبير اللفظي الفعلي للقول، وهذا ((الأخير)) يسمى "المتن"^(١)، أى: نص الحديث. ومن الملاحظة أن كلمة "متن" تعود إلى عصر ما قبل الإسلام ولم تكن تعنى أصلاً نص الحديث. وكانت فى العربية القديمة تستعمل للإشارة إلى (النص المكتوب).

وكما هو معروف جيداً، فإن آثار المساكن المهجورة (وهى الأطلال) تُشَبَّه كثيراً فى الشعر ((العربي)) القديم بالحروف/ أو العلامات الخفية^(٢)، وبالكتابات القديمة الغامضة للرهبان النصارى أو القرس فى عهد كسرى وأشباههم^(٣)، وبعلامات الوشم^(٤)، أو حتى بالتصاميم البالية الموجودة على السيوف والأعماد القديمة^(٥)، إلى آخره. وقد سُمى زهير، فى إحدى قصائده، الخرائب المتفتتة للمساكن المهجورة^(٦) (رقاً^(٧) مُحَيلاً^(٨)) ((أى: عمرها عام)). وكلمة مَتْن (وجمعها متون).

— ٥٤ من مصطلحات الإسناد، ص ٤٨٠.

(٨) 'C. Snouck Hurgronje, 'Nieuwe bijdragen tot de kennis van den Islam', BTLV، المجلد الرابع، جزء ٦ (١٨٨٣)، ص ٢٦ - ٦٥ من المستخرج ((وهو الطبعة المنفصلة لهذا المقال)). تطور مفهومى السنة والإجماع (Verspreide Geschriften) المجلد الثانى، ص ٢٢ - ٥٨.

(١) وفى هذا السياق لسنا بحاجة لبيان استعمال هذه الكلمة كتعبير عن أحد أجزاء الجسم.
(٢) وهو ما يعبر عنه كثيراً بكلمة (وَحَى) (مثل ذلك، زُهَيْر، ١٥، ٥ = طبعة لاندبرج، ص ١٠٤، البيت ٣؛ ١٧، ٣ = لاندبرج ص ١٣٧، البيت الأول أو كلمة (وَحَى) (انظر معلقة بسبب، البيت ٢)، والذي يُفسَّر بأنه (كتابه)، إلى جانب أنه لا يمكن تفسيره إطلاقاً بأن معناه الوَحَى المُنَزَّل/أو الإلهام.
(٣) توجد فقرات كثيرة فى كتاب سيجموند فرانكل Sigmund Fränkel بعنوان Die aramäischen Fremdwörter [im Arabischen، ليدن، ١٨٨٦ ص ٢٤٤؛ راجع إضافاتى فى الجزء الأول، ص ١١١، الملاحظة رقم ١. وقد يركز المرء كذلك الكتاب المعنوى (هذيل، ص ٢٦٠) ١: آيأته عُمُر، وعن الكلمة الأخيرة فقد ورد فى أعمال فلهاوزن Wellhausen فى صيغة (سفر)، وفى شلا، المجلد ٢١، ص ١٤٨، سطر ٢٢، تُقرأ هذه الكلمة هكذا (سُتْر).

(٤) انظر Mufadd، ٣٠، ٢؛ هذيل؛ ٩٠، ٤؛ ١٥٤، ١؛ طرفة، Mu'all، البيت الأول؛ (المتخل)، ياقوت، الجزء الأول، ص ٤١٤، ٧؛ ليبد، ص ٩١، بيت ٢؛ زهير Mu'all، بيت ٢؛ (الديوان)، ١٨، ٣ (لاندبرج، ص ١٦٦، بيت رقم ٣)؛ عنتره، ١، ٢٧.

(٥) الفقرات فى طرفة، جزء ١، ١٠٢٠، راجع Agh، الجزء الثانى، ص ١٢١، ١١.

(٦) قارن طرفة، ١٩، ٢؛ كسطور الرق رقشه .- بالضحي مُرَقَش يشمه انظر، Mufadd، ٣٢، ١؛ كما رَقَش العنوان فى الرق كاتِب، مستمداً ((هذه التعبيرات)) من موظف الكتابة العربية؛ هذيل؛ ٢٨٠، ٥، ٦. قارن بما ورد فى العصور التالية Agh، ٢، ص ٧٥، ١٠.

(٧) قَامُحِيلاً، زهير، ١١، ٢ (لاندبرج، ص ١٨٨، بيت ٢)؛ راجع المرجع السابق، ١٨، ١ (لاندبرج، ص ١٦٦، بيت ١، لَهُ حَقُوق.

(٨) (مُحِيل) له حَقُوب يُستعمل هذا التعت كذلك فى وصف (الأطلال نفسها) Agh، المجلد الثالث، ص ٨٢، ٦، (مُشِير) (وهى الكلمة التى لا بد من تصحيحها فى البيت الأول من طبعة بولاق) ومُحِيل.

تتّمي إلى سلسلة التعبيرات المستعملة في التشبيهات التي منها:

وَجَلَا السَّيُولُ عَلَى الطَّلُولِ كَأَنَّهَا زُيُورٌ جُدُّ مُتَوْنَهَا أَقْلَامُهَا

فالفدران المتدفقة بالماء تُظهرُ آثارَ المنازل وكأنها كُتِبَ أظهر القلم نصوصها (الباهتة)^(١).

ونجد نفس هذا التشبيه قد استعمله شاعرٌ متأخّر في بيتٍ شعرٍ يجعل الكلمات المقتبسة حالاً عن لبيد تقدم لنا تنقيحاً معقولاً. إذ يقول الأحوص في وصفه لمخيّم مهجور (متبعاً (لطريقة) النص المعتاد للمقصيدة):

دَوَارِسُ كَالْعَيْنِ فِي الْمَهْرَقِ^(٢)

فكلمة (العَيْن) هنا ليس لها معنى سليم ما لم تُفسّرْها بأنها (مِثْلُ الذي يُرى في الكتابات)، أي: مِثْلُ ما كان مرئياً قبل ذلك^(٣). وعندما تُصحّح الخطوط الخارجية ((لحروف)) الكلمة المكتوبة (عين) إلى كلمة (متن) فإن هذا الوصف المذكور (في بيت الأحوص) يحتل مكانه في مجموعة التشبيهات التي اقتبسنا منها الكثير: "مثل ما يحدث النص المكتوب على لفافة قديمة، فإن آثار المسكن قد تلاشت". وبهذا الشكل تكتسب كلمة (متن) في هذا السياق معنى النص المكتوب^(٤) وينفس الطريقة التي كانت كلمة (عين) هي الاسم القديم للنص

وهذا يشرح لنا كذلك القول المعارض لشعر الأطلال: قالوا السلام عليك يا أطلال .: قلت السلام على المحيل (ـ) الميداني، المجلد الثاني، ص ٢٢٥، ٢٢. راجع (الطلل المحيل) في كتاب (ياقوت)، المجلد الثالث، ص ٦٤٨، ٢.

(١) لبيد، المعلقة، بيت ٨ (كريم، Über die Gedichte der lalyd ص ٦، وقد ترجمت كلمة (متونها) إلى (الخطوط الخارجية/ أو المحيطة).

(٢) Agh، المجلد ٧، ص ١٢٤، ١٠.

(٣) (عين) هي الكلمة المضادة لكلمة (ضمار) (أي: الشيء الخفي)، هذيل، ١٦٥، ٤ كما أن كلمة (أثر) هي الكلمة المضادة لكلمة (عَيْن)، بمعنى (الشيء نفسه).

لا عَيْنَ مِنْهُ وَلَا أَثَرَ

لبيد، طبعة هوبر Hales، ، ٢١، ٢؛ راجع كتاب (الأعلام) طبعة لاند بروج، ص ١٧٥، ٨. كتاب (الميداني، مجلد ١، ص ١١١، المقطع قبل الأخير من الكلمة الأخيرة في التعبير القائل): تُطْلَبُ أَثَرًا بَعْدَ عَيْنٍ، راجع أحد الأمثلة الواردة في كتاب د. هـ. مولر D.H.Mulles، بعنوان Busgen und schlosser الصفحة الأولى من المقدمة، ص. ٨٨، ٨.

(٤) يلزم المرء أن يقاوم وجود هذا المعنى، كذلك، في كلمات كعب بن زهير فيما يتصل بالراوى الخاص به.. Agh، المجلد ١٥، ص ١٤٧، ٢٢: يتقفا (تعنى أبيات الشعر) حتى تلبين متونها. والصورة هنا مستمدة من تحضير/ أو تجهيز الحربة (راجع شوارزلوز Schwarzlöse، في كتاب بعنوان

المتلقى سماعاً من الكلمة المنطوقة بالفم^(١). وقد يُنظر إلى اختيار كلمة (متن)^(٢) لوصف نص حديث، ص ٢٢// بالتمييز على أنه اختيار مضاد لكتابة / أو تسجيل هذا النص من خلال سلسلة الرواة الثقافات، وقد ينظر ((إلى هذا الاختيار)) على أنه يحقق الفرضية التي تزعم أن المسلمين يرون أن الحديث في صياغته الأولى كان من المتعذر تدوينه بالكتابة، وأنه كان محصوراً في الأحاديث المنطوقة ((وليست المكتوبة)). والأرجح أنه من الممكن افتراض أن تدوين الحديث كان منهجاً متبعاً لحفظه منذ عهد قديم جداً، وأن الامتناع عن حفظة عن طريق التدوين في صيغة مكتوبة لا يعدو أن يكون النتيجة المترتبة على اعتبارات حدثت فيما بعد^(٣) فمن المحتمل أن أقدم أجزاء المادة الحديثية هي تلك الأجزاء التي يُقال عنها أنها حُفظت فعلاً عن طريق كتابتها أثناء العقود الأولى^(٤) ((للدعوة الإسلامية)).

ولا يوجد ما يتعارض مع الافتراض القائل بأن الصحابة والتابعين كانوا يرغبون في الحفاظ على أقوال النبي وأحكامه من النسيان، وذلك عن طريق تدوينها كتابةً. ((والأ)) فكيف يمكن لمجتمعات حافظت على الحكم التي نطق بها أفراد عاديون عن طريق كتابتها في صُحف (كما سيتم شرحها بصورة أكمل في القسم الأول من الفصل الثامن) (كيف يمكن لها) أن تترك مسألة استمرار بقاء أقوال النبي لمجرد النقل الشفاهي وخذمه.

"Wafendes alten" في الفهرس، القسم الخاص بالأبيات الشعرية، ص ١٣٩، ٥) ومذكورة بصورة أكثر وضوحاً في كتاب (عبد بن الرقاع)، Agh، المجلد ٨، ص ١٨٤، ١ - ٤ = نولدكة Noldeke في كتاب بعنوان (Beitrage Zur Kenntnissden Poesie des alten Araber) (هانوفر، ١١٨٦)، ص ٤٧، ٢ - ٤. وتدل هذه الفترة كذلك على أن الرواة القدامى لم يكونوا مجرد أصداء للشعراء، بل ساهموا في تكميل أعمال الآخرين التي نقلوها عنهم. لذلك فقد يكون بعض الشعراء المشهورين رواة لأعمال غيرهم من رفاقهم الشعراء (انظر زهير في كتاب الوارد) Ahlwardt بعنوان، Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte، (ص ٦٢). ويقال عن الشاعر الذي يكون في نفس الوقت راوية: اجتمع له الشعر والرواية. وتوجد بعض المعلومات الشائقة عن هذه العلاقة في Agh، جزء ٧، ص ٧٨.

(١) انظر ملاحظاتي المكتوبة في كتاب فليشر Fleischer بعنوان Kleinere Schriften [von Henrich L. Fleischer, Gesammelt, durchgesehen und vermehrt، (أروى بن الورد) طبعة نولدكة، ٣٠، ٣؛ Agh، ١١، ص ٩٤، ٢٢.

(٢) لسوء الحظ، لا يستطيع تحديد متى ظهر هذا المصطلح لأول مرة في الكتابات الحديثة.

(٣) انظر فصل ٧، فيما بعد.

(٤) كريمر Kremer، في كتابه بعنوان (Culturgesch)، ١، ص ٤٧٥.

وما أكثر صحابة النبي الذين كان الواحد منهم يحمل صحيفته ((التي دون فيها أحاديث النبي)) معه ويستعملها في نشر العلم والتتوير في دائرته ((أي: المحيطين به)) وكانت محتويات هذه الصحف تسمى (مَتَن الحديث)، أما هؤلاء الذين نشروا هذه النصوص ((الحديثية)) بعد ذلك فقد ذكروا أسماء الرواة الثقات ممن تَلَقَّوْا منهم تلقياً مباشراً واحداً بعد الآخر ((فيقول الواحد منهم: أخبرني فلان عن فلان عن فلان.... وهكذا))، وبهذا الشكل نشأ (الإسناد).

ويتوفر لنا مجال بأكمله من البيانات المتاحة عن مثل هذه (الصحف) ابتداءً من الجيل الأول من المسلمين. ولا يمكن الحكم بصورة قاطعة على ما إذا كان وجود تلك ((المراجع)) التي كانت تذكر صراحة باعتبارها صُحُفًا أو كُتُبًا، يتفق مع الواقع من عدمه، أو على ما إذا كانت من اختراع الأجيال التالية التي استخدمناها للتدليل على صحة وجود الصحف المتأخرة في الظهور، وذلك في مواجهة ((هذه الأجيال)) معارضة الرفض لتدوين الحديث. ولا شك أن (الكتاب) الذي كتبه أسماء بنت عميس (توفيت سنة ٣٨ للهجرة) وهي التي هاجرت إلى الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، ثم تزوجت - بعد وفاة جعفر - بأبي بكر^(١)، سوف يثير كثيراً من الارتياح. فقد قيل إن أقوالاً عديدة للنبي قد جُمعت معاً في هذا (الكتاب)، وأنه قد كان مصدراً استشهد بهما فيه أحد مؤرخي الشيعة^(٢)، وربما كان ذلك ((الاستشهاد)) بسبب الافتراض القائل بأن أسماء كانت في صحبة فاطمة ((بنت النبي)) بصفة دائمة، وأنها - لهذا السبب - تعد مصدراً صحيحاً لمعرفة الحديث. وقد نُقِلَ عن أسماء كثير من الأخبار والنقول، ومنها الرواية الخاصة بمعجزة (انشقاق القمر^(٣)). وثمة كتاب، آخر يرجع تاريخه إلى عهد قديم ((أي إلى عهد النبوة)) وهو كتاب ((الصحابي)) سعد ابن عباد (توفي في حوران حوالي سنة ١٥ للهجرة)، والذي نقل منه أحدُ أبنائه

(١) توجد بعض المعلومات عن هذه السيدة في Agh، المجلد ١١، ص ٦٧.

(٢) اليعقوبي، ٢، ص ص ١١٤ - ١٢٨.

(٣) يبدو أنه وجدت بعض المقاومة في دوائر أهل السنة تجاه الاعتراف بالأحاديث المنقولة عن أسماء؛ وتشير الملاحظة إلى التي سجلها أحمد بن صالح (١٨٠ - ٢٤٨ للهجرة) إلى تلك المقاومة (حيث يقول): (إن من يتبع طريق العلم ينبغي عليه ألا يُهْمَلَ الأحاديث التي روتها أسماء لأنها تنتمي إلا البراهين الثابتة التي قام عليها الحديث؛ انظر (القاضي عياض) في كتابه بعنوان (الشفا)، ص ١ في المقدمة، فصل ٢٤٠.

سُنَنَ النَّبِيِّ^(١)، كما توجد (صحيفة) كتبها عبد الله بن عمر بن العاص (توفي سنة ٦٥ للهجرة)، وهي الصحيفة التي سماها هذا الصحابي (الصادقة)^(٢). ومن المرجح أن هذه "الصحيفة" هي ((المصدر)) الذي استمد منه حفيده عمرو بن شعيب (توفي سنة ١٢٠ للهجرة) مادته الحديثية^(٣)، والتي - لهذا السبب - رأى النقاد المتأخرون ((أى: نقاد علم الحديث الذين ظهروا فى أزمانٍ تالية)) أن الأحاديث التي نقلها عمرو بن شعيب عن جده ليست صحيحة بصورة كاملة^(٤). وقد استُخرجت أحاديث كثيرة - كذلك - من "صحيفة" ((الصحابي)) سَمُرَةَ بن جندب (توفي سنة ٦٠ للهجرة)^(٥)؛ وهذه المدونات ((أى: الأحاديث المكتوبة))، والتي يدور بشأنها - رغم ذلك - شيء من الخلط والتشويش^(٦)، قد تكون متطابقة مع (الرسالة) التي أرسلها سمرة لأبنائه "والتي فيها قدر عظيم من العلم"^(٧). وأخيراً، فلا بد من ذكر "صحيفة" ((الصحابي)) جابر بن عبد الله (توفي حوالى سنة ٧٨ للهجرة)^(٨)، والتي يعود تاريخها إلى عصر الصحابة؛ وقد أخيرنا أن قتادة العراقي الذي (توفي سنة ١٧٧ للهجرة) قد نقلَ محتويات هذه المجموعة من الأحاديث^(٩).

ويذكر الشيعة من المسلمين عدداً من (الكتب) التي يعود تاريخها إلى العصور القديمة، والتي لا يوجد - فى الواقع - أساس راسخ لموثوقيتها. (وهؤلاء المناصرون للشيعة أكثر نزوعاً من عامة المسلمين (من أهل السنة)) أنفسهم إلى

(١) الترمذى، جزء ١، ص ٢٥١، ٢١.

(٢) وقد ذُكرت هذه الصحيفة بصورة عارضة فى كتاب ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد Wustenfeld، ص ٢٣٠، ٥، ولكنها تُسبِت - خطأً - إلى ((الصحابي)) عبد الله بن عمر؛ وقارن موير W. Muir، فى كتاب بعنوان (محمد) (Mohamed)، ١، ص ٣٣ من المقدمة (انظر كذلك الخطيب البغدادي (فى كتابه بعنوان) تقييد العلم) ص ٨٤، وما يليها من الصفحات).

(٣) كتاب (التهذيب) ص ٤٧٩.

(٤) الترمذى، ١، ص ٦٦، وحتى آخر الجزء، وفى ص ١٢٥، ١٤.

(٥) المرجع السابق، ١، ص ٢٤٤، ٤: صحيفة سَمُرَةَ.

(٦) أبو داود، ٢، ص ١٣٢، وحتى آخر جزء، يخلط بين هذه ((الصحيفة)) وبين كتاب ابن سبرة (توفي سنة ١٦٢) (راجع ابن قتيبة، ص ٢٤٦، ١٦): (كتاب ابن سبرة، وقالوا: سَمُرَةَ، وقالوا سَمِيرَةَ).

(٧) التهذيب، ص ٣٠٤، ٧.

(٨) Tab. Huff، ٤، رقم ١١، بدون إعطاء أى مرجع.

(٩) الترمذى، ١، ص ٢٤٧، ٣: إنما يُحَدِّثُ قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله.

الرجوع إلى الكتابات القديمة والوثائق المحتوية على ما يبرر تعاليمهم^(١)، ولذلك قدموا كتابات ذات براهين زائفة أكثر مما فعل الذين يُسمَّون بأهل السنة). وإلى هؤلاء "الشيعية تنسب "صحيفة" أسماء بنت عُميس التي سبق ذكرها. وكثيرا ما يعترف نقاد "علم الحديث" الشيعة، وفي صرامة تستحق الثناء والإطراء، بالحقيقة القائلة بوجود كتب مشكوك في صحتها في الأدب الخاص بطائفتهم^(٢). وبالنظر إلى واحد من هذه الكتب، وهو الكتاب الذي تم تداوله تحت اسم عمارة بن زيد، والذي زعموا ارتباطه بالأنصار، فإن الشخص المسؤول عن بَنِّه وتداوله اعترف بأن عمارة رجل نزل من السماء من أجل أن يروى الأحاديث التي يضمها هذا الكتاب ثم عاد إلى السماء لوقته بدون تأخير. وقد أدى ذلك إلى أن جعل نقاد ((علم الحديث)) من الشيعة أنفسهم^(٣) يعترفون أن عمارة هذا // ص ٢٤ // لم يوجد أبداً، وأن الكتب المرتبطة باسمه لا بد أن تكون متحولة كاذبة. ومن أقدم الكتب التي ظهرت في هذه الدوائر، يذكر (الكتاب) المنسوب لأحد رفاق (الإمام) علي، واسمه سليم بن قيس الهلالي^(٤)، الذي توفي في عهد الاضطهاد الذي أنزله الحجاج بأعداء بني أمية^(٥) ويشير علماء الدين من الشيعة إلى هذا الكتاب في عصور لاحقة^(٦).

والكتابات القديمة المذكورة هنا، لا تستوعب إطلاقاً عدد (الصحائف) و(الكتب) التي كان يُرجعُ إليها بوصفها وثائق مدونة للحديث في القرن ((الهجري)) الأول. وقد وردت أمثلة أخرى من هذا النمط في مجموعة المصادر التي أعدها شبرنجر Springer^(٧)، وهي المجموعة التي يُقصدُ من المرجع المذكور سابقاً أن تكون بمثابة ملحقٍ لها.

(١) انظر كتابي بعنوان Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'a [und der sunnitischen polemic in Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften، طبعة فينا، ١٨٧٤) ص ٥٥.

(٢) الطوسي، قائمة بكتب الشيعة، ص ١٤٨ / ١ وما بعده.

(٣) في كتاب (أعلام الهدى)، للطوسي، ص ٢٣٦.

(٤) يخلط فلوجل Flugel بين هذا الرجل، فيما يكتبه من ملاحظات (ص ٩٥) على كتاب (الفهرست) وبين رجل اسمه سليم الذي، إلى جانب ذلك، توفي في عهد ((الخلافة)) عثمان. انظر وستفيلد Wustenfeld في كتابه بعنوان Registes Zuden genealogischen Talellen، ص ٤٢٠.

(٥) ((كتاب)) (الفهرست)، ص ٢١٩.

(٦) في كتاب (أعلام الهدى)، المصدر نفسه ص ٢٥٤، المقطع قبل الأخير.

(٧) JASB (١٨٥٦)، صفحة ٢١٧ وما بعدها.

يجب الحفاظ على مصطلحي (السنة) و(الحديث) متميزين ((فى المعنى)) عن بعضهما. وقد بُذلت محاولات عديدة لتحديد الفرق بين هذين المصطلحين، ورغم ذلك، فقد حدث من ناحية أخرى، أن أكّد البعض على أنهما متماثلان أو مترادفان نسبياً. وللنظرة الأخيرة ما يبررها إذا أدخلنا فى اعتبارنا التطور اللاحق لعلم المصطلحات الإسلامية؛ ولكن إذا حَصَرْنَا النظر فى المعْنَيْنِ الأصليين لهاتين الكلمتين، فإنهما لا يعْنيان نفس المعنى إطلاقاً. والفارق الذى ينبغى أن ندركه ((فى هذا المقام)) هو أن (الحديث) يعْنى، كما سبق ذكره، رواية شفاهية مُتَلَقَاة مِن النَّبِىِّ، بينما تشير (السنة)، من واقع الاستعمال السائد فى المجتمع المسلم القديم، إلى مسألة دينية أو فقهية، بصَرَفِ النظر عن وجود أو عدم وجود حديث شقوى عنها. وبطبيعة الأمر، فإن القاعدة السلوكية التى يتضمنها الحديث يُنْظَرُ إليها بوصفها "سُنَّة" ^(١)؛ ولكن ليس حَتْمًا أن يكون للسنة ((بمعنى القاعدة السلوكية)) حديث مُناظر يُبَيِّن حُكْمَهَا. ومن الممكن أن تتعارض مَضَامِين Contents حديث ما مع السنة، أو مع ما يمكن تسميته (العُرْفُ أو العادة المتبعة) (jus consuetudinis) ^(٢)، وإن مهمة الحُدُاق من علماء الدين والباحثين المقارنين Harmonists* أن يجدوا حَلًّا ((لهذه الإشكالية)) ((حرفياً يجدوا مخرجاً)).

(١) مثال ذلك، أن أبا داود، ٢، ص ٤٨، يستشهد بما قاله النبى عن وفاء المُسْلِم وهو فى حالة (الإحرام). ويعلق أحمد بن حنبل على ذلك قائلاً: فى هذا الحديث خمس سُنَن (أى: إن هذا الحديث يحتوى على خمس سُنَن) أى: عادة دينية أو شعائرية وردت عن النبى، يُلْزَمُ الرجوع إليها كقاعدة سلوكية norm للحالات المشابهة.

(٢) كتاب (التوضيح) طبعة كازان Kazan (١٨٨٢)، ص ٢٦٢، الجزء قبل الأخير، حيث يقول فهذا الحديث مخالف للقياس... والسُنَّة والإجماع.

(*) اخترنا التعبير المذكور (الحُدُاق مع علماء الدين والباحثين المقارنين) جمعاً بين مصدرين: أولهما أن علماء الحديث اختاروا وَصَفَ الصفوة منهم من المشتغلين بنقد الروايات ومقارنتها (بالحدائق)، وثانيهما أن قاموس Weltes's New World Dictionary عرف كلمة harmanist وهو هنا (الباحث المقارن) بأنه: العالم الذى يبحث فى ترتيب النصوص/ أو الكتابات المتشابهة التى كتبها مؤلفون مختلفون، خاصة فيما يتصل بأصول الكتاب المقدس، وذلك بقصد إيضاح ما بينها من الأفكار والصفات المتوافقة. (المترجم).

يضاف إلى ذلك أن التمييز بين ((مفهومي)) الحديث والسنة ظل مستمراً في الكتابات التي كتبت في هذا الموضوع، باعتبار أن الأول يمثل علماً نظرياً Theoretical discipline، والثاني يمثل الخلاصة الجامعة للقواعد العملية؛ وإن السمة الجامعة الوحيدة بينهما هي أن معرفتهما كليهما إنما تُستمد عن طريق النقل Tradition ((أي: من الأقوال المنقولة من السلف إلى الخلف)). ويمكن إدراك ذلك من المثال التالي: "يُصِف عبد الرحمن بن المهدي (نوفى عام ١٩٨ الهجرة) المراجع الدينية الثلاثة: سُفيان الثوري، والاوزاعي، ومالك بن أنس بقوله عن الأول إمام في الحديث وليس في السنة (أي أنه جمع قدراً عظيماً من أقوال النبي بدون أن يصبح حُجّة / أو مرجعاً فيما يُتخذُ كمعيارٍ متوارثٍ للشعائر التي توجه السلوك العملي في الحياة)؛ وأن الثاني "إمام في السنة وليس بإمام في الحديث" (أي أنه يعلم القواعد ((العملية)) بدون أن يكون حُجّة / أو مرجعاً في الأقوال التي نُقلت عن النبي)؛ أما مالك فهو عالم ضليع لا خلاف عليه في كلا هذين المجالين (إمام فيهما جميعاً)^(١). وينفس الطريقة قيل عن "أبو يوسف"، أو هو التلميذ الشهير لأبي حنيفة، أنه كان "صاحباً حديثاً وصاحباً سنة"^(٢).

وثمة مثال مدهش من أدب الحديث قد يصلح لتجسيد هذا الفارق. وهو أنه في ختام أحد الأحاديث التي جمعها أبو داود، وهو الحديث الذي يُؤثَرُ عن ((أي: يُنْقَلُ عن)) الصحابي أنس ابن مالك، وليس إلى رواية شفاهية منقولة عن النبي، قال ((أي: أبو داود)) (لو فَرَضُ أننى قُلْتُ إنه (أي هذا الراوى / أو الناقل) قد أَرَجَعَ هذا القول (أي رَفَعَهُ) إلى النبي، لَكُنْتُ صَادِقاً، لَوْلا أنه ((أي: أنس)) قال: "وهذه هي السنة"^(٣)، أي أنه لا يُوجَد حديث يتصل بهذا القول، ولكنه يجب اتخاذه كسنة.

ويرتبط بهذا الموضوع تلك الحقيقة التي تذهب إلى أنه، إذا كان يُسْتَشْهَدُ على صِحّة السنن بشواهد من الحديث تُؤيدها، فإن هذه القضية قد ذُكِرَتْ بصورة دقيقة واضحة. مثال ذلك، كتاب مُعَنُون بهذا المعنى: "كتاب السنن بشواهد الحديث، أي أنه كتاب عن السنن ومعها الشواهد التي تُؤيدها من الحديث"^(٤).

(١) في ((كتاب)) الزرقاني، ١، ص ٤.

(٢) يحيى بن معين في Talr Huff، ٥، رقم ٤١.

(٣) أبو داود، ١، ص ٢١٠، السطور الأخيرة.

(٤) الفهرست، ص ٢٣٠، ٢.

(٤)

كان لمفهوم السنة منذ البداية تأثير عظيم بوصفه معيار الاستقامة وحسن السلوك في تنظيم الحياة الفردية والجمعية لتلك المجتمعات العربية التي حرصت، منذ ظهور الإسلام، على الالتزام بطريقة للحياة ولنظام المجتمع تتطابق مع عقائد الدين الإسلامي.

ولم يكن المسلمون بحاجة إلى اختراع هذا المفهوم ودلالته العملية، فقد كانا ((أى: هذا المفهوم ودلالته العملية)) ساريين بالفعل بين قُدامى الوثنيين في الجاهلية (انظر الجزء الأول، ص ٤٦). فبالنسبة لهم كانت السنة هي كل ما يتوافق مع التقاليد الموروثة للعرب يتوافق أعراف وعادات أسلافهم، وظلت هذه الكلمة تُستعمل بهذا المعنى في العصور الإسلامية لدى تلك المجتمعات العربية التي لم تتأثر بالدين الإسلامي إلا بصورة طفيفة جداً^(١). وفي ظل الإسلام تعرّض للتغيير مضمون المفهوم القديم ((لكلمة السنة)) ومعناها الذي يتفق معه. فبالنسبة للأتقياء من أتباع محمد وقدامى أصحابه كانت السنة تُعنى كل ما يمكن إثبات أنه يمثل الممارسات العملية للنبي ولأتباعه الأوائل. وكان من المفترض ضمناً أن يُجَلَّ المجتمع المسلم هذه السنة الجديدة ويلتزم بها بنفس الطريقة التي كان العرب الوثنيون يتبعونها قبل ذلك في احترام سُنّة أسلافهم وتوقيرها، فالمفهوم الإسلامي للسنة بمثابة تعبير مُنقح revised لما كان يراه العرب القدماء ((في هذا المقام)). وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ((ما معناه)): "لعلكم تتبعون نفس الطرق التي اتبعها الذين كانوا من قبلكم، شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو أفضوا بكم إلى جحر ضب"^(٢).^(٣)

ويبدو أن السُنّة قد اكتسبت نفوذاً، أوّل الأمر، بين جماعات الأتقياء في

(١) Agh. ٧، ص ١١٩، ٥: "وإن السائرين بالسُنّة"، وكذلك مصطلح "البدعة" bid'a، وهو ما تتم مناقشته فيما بعد، المرجع نفسه، ص ١١١، ٤، والسطر الخامس من أسفل الصفحة. ولا يوجد أثر للإسلام لدى هؤلاء الناس الذين يظهرون في هذه القصص.

(٢) الدارمي، الصفحة الأولى من المقدمة، وص ٤٨٠، ٨، من أسفل الصفحة، يُقرأ هذا الجزء من الحديث هكذا (داخل قفير نحل" into a hive of bees،

(٣) B الاعتصام، رقم ١٤، راجع ابن ماجه، ص ٦٩، وإلى آخر الكتاب. (Verepreide Geschr.)، ٢، ص ٧٢، وما بعدها.

المدينة. ((ذلك أن)) أقدم قول ((نبوي))، يحض الناس على الالتزام بالأعراف والأوضاع على مثل ما كانت عليها أثناء السنوات الأولى لتأسيس الإسلام، ويستتكر كل البدع ((أو: المحدثات)) التي لا تتبنى على أساس تلك الأعراف ((السابقة))، ((هذا القول)) يحمل طابع المدينة. ووفقاً لهذا القول، أعلن النبي أن المدينة مكان مقدس (أى: حرم)، فلا يجوز أن تُقطع أى شجرة من أشجارها، و"مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا"، أى "مَنْ أَدْخَلَ أَوْ ابْتَدَعَ فِي هَذِهِ الْمَدِينَةِ أَمْوَرًا مُحَدَّثَةً فَعَلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَمَلَائِكَتُهُ وَالنَّاسُ أَجْمَعِينَ"^(١). والحق أن المعنى المقصود من كلمة "حَدَث" كان فى أول الأمر "البدعة السياسية"، والانشقاق السياسى^(٢). أما بالنسبة للمسلم فإن الاعتراف بالحكم ((أى: نظام الحكم)) القائم على أساس شرعى إنما يقع تحت مفهوم السُّنة بنفس الطريقة التى تقعُ بها الطاعة لساير القواعد الدينية ((تحت هذا المفهوم)) والواقع أن كلمة "حَدَث" تُستعمل كذلك منذ العصور المبكرة ((للإسلام)) فى التعبير عن "البدعة"، فى الشعائر. "يا بُنَيَّ إِيَّاكَ وَالْحَدَثَ"، أى: "يا بنى، احذر المحدثات" innovations هذا ما يقوله والد لابنه^(٣)، حينما يسمعه يتلوا "البَسْمَلَةَ" بصوت عالٍ فى بداية "الصلاة" (أى: جهراً) بينما ينبغى الهمس بها وفقاً للسُّنة المُتَّبَعَةِ^(٤). وفى بعض روايات هذا القول ((أى: الحديث)) الذى نتناوله بالتفصيل هنا، أُدرجت جملة قبل الجملة المذكور فيها اللعنة، وهى: "وَمَنْ آوَى مُحَدَّثًا" أى: "مَنْ آوَى شَخْصًا أَحْدَثَ بَدْعَةً: innovator"^(٥). وتظهر نفس الفكرة فى سياقٍ آخر، وذلك فى قولٍ يهدف أيضاً إلى مقارعة أحد معتقدات أتباع على (أى: الشيعة) الذين كانوا يعتقدون أن النبى قد خُصَّ علياً ببعض التعاليم التى لم يذكرها لباقي المؤمنين. وقد بذل المسلمون الراشدون أى الملتزمون بالدين وهم من عامة المسلمين)) جهوداً لمكافحة هذه الفكرة فى كثيرٍ جداً من الأحاديث. ويُنسب القول المشار إليه إلى إبراهيم التيمى العراقى (توفى سنة ٩٢ للهجرة)، الذى اشتهر عنه أنه قال عن أبيه ((أنه قال)): "أخبرنا

(١) الاعتصام، رقم ٦ (راجع Wellhausen, Reste arabishchen Heidenthums, ص ٧٠).

(٢) راجع Agh, ص ١٤٤، ٢٢: ما أُحْدِثَتْ فى الإسلام حَدَثًا ولا أُخْرِجَتْ مِنْ طَاعَةِ بَدَأَ، ابن قتيبة، ص ١٠٦، ١، راجع الكلمة العبرية: "شَوَّيْم" Sshouim، "كتاب الأمثال ٢٤: ٢١، "هؤلاء الذين تغيروا" = "المتربون".

(٣) الترمذى، ١، ص ٥١، ويقول الابن عن أبيه: وَلَمْ أَر أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ كَانَ شَيْءٌ أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الْحَدَثِ فى الإسلام.

(٤) قارن Iueraturgesch, der Schi'a، ص ٨٦.

(٥) B فضائل المدينة رقم ١، الجزية، رقم ١٠، ١٧، الترمذى، ٢، ص ١٧.

على بن أبي طالب في حُطبة "قال": "مَنْ كَانَ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ قَدْ جَدَّ لَدَيْنَا شَيْئًا نَقْرُؤُهُ بِجَانِبِ كِتَابِ اللَّهِ وَهَذِهِ الصَّحِيفَةُ" - يقصد بها صحيفة معلقة بقراب سيفه - "فهو كاذب. فإن هذه الصحيفة تحتوى على القواعد الخاصة بالتعويض عن التلف الذى تُسببه الحيوانات وعن غيرها من الأضرار"^(١). كما تحتوى على قول النبى "المدينة حرم بين جبَلَيْنِ عَيْنٍ وَثُورٍ"^(٢)؛ فَمَنْ أَتَى بِمُحَدَّثَاتٍ فِيهَا أَوْ أَوَى مُحَدَّثًا، فَعَلَيْهِ... إلى آخر هذه الرواية، ومع ذلك فإن قواعد أخرى تتعلق بالمساواة بين المسلمين، وبحظر استعمال أى نَسَبٍ غَيْرِ النَسَبِ^(٣) الحقيقى للمرء - قد تم الاستشهاد بها بوصفها وردت في هذه الصحيفة^(٤).

وهكذا نرى أن هذه المجموعة من الأقوال التى تحرم ابتداء المحدثات لها صلة خاصة بالمدينة. وقد قُدِّرَ لهذه البلدة "أى: المدينة" أن تصبح مَعْقِلَ السَّنة، وأن تكون كذلك المُنشَأَ الأول ((حرفياً: المنشأ الأقدم)) لظهور السنة ونموها. وقد عاش في المدينة هؤلاء الذين علّموا "الناس" أقوال النبى التى يتم بمقتضاها تنظيم شؤون الحياة^(٥)، ولهذا السبب فإنها تسمى كذلك "دار السُّنة"^(٦). يَبْدُ أن الأمور لم تتوقف عند ذلك. فعندما بدأت السُّنة، التى كانت قد أهملت حتى ذلك الوقت، ((عندما بدأت)) فى الانتشار فى العالم الخارجى، أصبح انفراد المدينة بميزة كونها حارس الطريقة الأساسية للحياة أمراً شائعاً فى كل مكان. فقد كان الناس فى أوائل العهد العباسى يتناقلون القول بأنَّ "عُمَرَ أَدْرَجَ فى كل معاهدة عَقَدَتْ مع كل مدينة ثُمَّ فَتَحَهَا ما يَحْظَرُ على سكانها أن يوفروا مأوى لأصحاب

(١) وهذه العبارة تم اقتباسها كذلك من عدد آخر من الصحف "حرفياً: اللفائف، scrolls، مثال ذلك "كتاب الحُرْم"، انظر Zahiriten، ص ٢١١، أعلى الصفحة. وفى نسخة أخرى، لم تُردِ الفقرة الخاصة بالمدينة ضمن محتويات هذه اللفيفة؛ الدارمى، ص ٣٠٨.

(٢) هذا الجبل، الذى لا يقع فى منطقة المدينة، تسبب فى إدخال الخلل والاضطراب على كثير من المحليين، وقد فُسِّرَ ورودُه ضمن تعريف منطقة المدينة تفسيراتٍ مختلفة. وقول النووى، فى أحد تعليقاته على هذه الفقرة، وياقوت، تحت هذه الكلمة، ١، ص ٩٢٩: "بين لَابَتَيْهَا"، أى: بَيْنَ المنطقتين المحيطتين بها والمكونتين من صخور الحمم، (أى: الحُرَّة)، "هذا القول" يمثل طريقة أخرى لتحديد نطاق المدينة.

(٣) انظر القسم الأول، ص ١٢٦.

(٤) "صحيح" مسلم، ٢، ص ٢٩١.

(٥) لاحظ تعليق النووى، التهذيب، ص ٢٦٢، ٢.

(٦) الطبرى، الصفحة الأولى من المقدمة، ص ١٨٢٠، ١٨؛ كتاب الاعتصام، رقم ١٦.

المحدثات (بنص: لا يُؤْوا لنا مُحَدَّثًا)^(١). ((أما)) كيف حدث هذا الانتشار "الخاص بانفراد المدينة بميزة حراسة السنة"، فمن السهل إدراكه بالتأمل في نُسخة أخرى مختصرة (مستمدة من مصدر مختلف) لخطبة ((الإمام)) على التي سبق ذكرها (وهي نُسخة تصادف أن تغيّرت فيها كلمة (قِرَاب) إلى كلمة "قَرْن"^(٢)، وردت فيها إشارة عامة إلى الذين "يأتون بمُحدثات ويؤوّن المُحدثين"؛ ولم يَرِدْ فيها أى ذكر للمدينة^(٣)، يبيّن أن تلك النزعة لمدّ نطاق اللغة لتشمل المُحدثين بصفة عامة كانت واضحة حتى في النص القديم - ولم يزد الأمر على أن مُحَيّت كلمة (فيها) (أى: في المدينة) التي وردت في قول "الإمام" على. وهكذا صيغت هذه العبارة لتطبق على ما وراء المدينة من العالم الإسلامى كله^(٤).

(٥)

إن مصطلح "أحدث"^(٥). هو أكثر المصطلحات استعمالاً أثناء الفترة المبكرة للإسلام للتعبير عن إدخال / أو ابتداء مُحَدَّثات غير قائمة على العادات والأعراف القديمة التي كانت متبعة في عصر تأسيس الإسلام ((أى: عصر النبوة)). فعائشة ((أم المؤمنين)) تستشهد بقول النبى: "مَنْ أَحْدَثَ فى أمرنا هذا ما ليس منه"^(٦). فهو ردٌّ، أى: مَنْ أَدْخَلَ فى أمرنا أموراً جديدة / أو مستحدثات ليست منسجمة فى جوهرها معه، فهو يستحق الإنكار^(٧)؛ أو فى رواية أخرى: مَنْ عَمِلَ عملاً ليس عليه

(١) كتاب الخراج، ص ٢٢، ١٦.

(٢) قد يجوز تفسير هذه الكلمة بواسطة الصياغة التالية لهذه القصة: "كتب كتاباً فى الصدقات فقرأه بسيفه، كتاب الخراج، ص ٤٣، ١٦.

(٣) Agh. ٣، ص ١٥٩.

(٤) هذا الحديث موجود بهذه الصيغة فى كتاب أبو داود، ١، ص ٢٠٢، ٢ ص ٦٢، بدون كلمة (فيها).

(٥) يصل الأمر بهذا التعبير إلى حد أن يشار به إلى الله، فقبل هجرة المؤمنين إلى الحبشة، كان من عادة النبى أن يرد على التحية / أو السلام حتى لو كان مشغولاً بالصلاة. ثم ترك هذا العمل من بعد، معللاً ذلك بأن الله أوحى إليه قاعدة جديدة تتصل بهذا الأمر: إن الله يُحدث من أمره ما يشاء وإن الله جل وعز قد أحدث أن لا تكلموا فى الصلاة؛ أبو داود، ١ - ٩٢، من أسفل الصفحة.

(٦) وفى صياغة أخرى: (فيه) "بدلاً من كلمة مئة".

(٧) "صحيح" مسلم، جزء ٤، ص ١٦٩، B. "الصُّلَح"، رقم ٥؛ أبو داود، ٢، ص ١٦٩؛ ابن ماجه، ص ٣. وقد استشهد الشيبانى بهذا الحديث، كتاب السير الكبير، الورقة ٤٩ (جزء ١، ١٤٨) (بيت الشعر الأول. أدخل) فى الإشارة إلى شخص يمارس عبادة دينية زائفة ليست قائمة على أساس من السنة.

أمرنا فهو رد، أى: إن من يعمل شيئاً ليس متوافقاً مع أمرنا فهو يستحق الإنكار^(١).
ويترتب على ذلك الاعتقاد القائل: "شر الأمور محدثاتها"، أى أسوأ الأمور هو ما كان
مستحدثاً^(٢). أو كما تُسبب إلى الشاعر حسان بن ثابت قوله:

إن الخلائق فاعلم شرّها اليدع

أى: اعلم أن من بين كل الصفات تجد أكثرها شراً متمثلة فى الأمور
المستحدثة^(٣).

ويؤمّر باتباع العادات والأعراف المتوارثة، أى: باتباع السنة، بنفس الشدة التى
تُحظر بها الأشكال والأعراف الجديدة^(٤). ويعلو معيار السنة على جميع
(أشكال) الأمر المباشر سواء، أو الاتفاق الضمنى، أو السلوك العملى النبوى
الذى لا شك فيه. فالسنة هى أى أمر قضى به النبى، وسواء أكان تلقائياً أم
/ ص ٢٩ فى حالة خاصة، ((أى)) "صار سنة" أو "كان سنة"^(٥)، أو، كما يقال،
"جرت" السنة عليه^(٦) أو "مضت السنة عليه"^(٧)، أو "به"^(٨)، بمعنى أن السنة
تسترشد به، ويُعترف به كسنة صحيحة. وفى الحالات التى لا يوجد فيها قاعدة
ثابتة، فإن هؤلاء الأتقياء كانوا يبحثون عن بينة / أو دليل يدلهم على الطريقة
التي بمقتضاها كان النبى يحكم بها فى مثل هذه الظروف. فإن كان

(١) "كتاب الاعتصام، رقم ٢٠، وفى أبو داود، نفس المرجع السابق: (مَنْ سَنَّ أَمْرًا عَلَى غَيْرِ أَمْرِنَا).
(٢) نفس المرجع السابق، رقم ٢. وقد وضعت هذه العبارة لغرض الهجوم العنيف فى إحدى قصائد
الشعراء، وذلك على يد الشاعر الشيعى أبو هريرة العجلي. انظر. Fragn. Hist. Arab. - ص ٢٣٠،
السطر الرابع من أسفل الصفحة.

(٣) ابن هشام، ص ٩٣٦، وحسنى النهاية = Agh. = ٤، ص ٩، ٨. (ديوان، طبعة هيرشفلد Hirschfeld،
رقم ٢٣، ٤).

(٤) الفزالي، "أحياء علوم الدين"، ١، ص ٧٨ - ٨، حيث يجمع كثيراً من الأقوال ذات الصلة بهذه
القضية.

(٥) B اللباس، رقم ٦، التفسير، رقم ١٨٣، الإيمان، رقم ٢٨.

(٦) B الاعتصام، رقم ٤، "نفدت سنة"، أبو داود، ٢، ص ١٦٧.

(٧) "الموطأ"، ٣، ص ٥٤، المرجع نفسه، ٤، ص ٢٣؛ التهذيب، ص ٢٨٤، ٥: عندما يقول سعيد بن
المسيب مضت السنة، وينبغى على المرء أن يطمئن قلبه حرفياً: أن تُسكن شكوكه.

(٨) Agh. = ١٥، ص ٩٤، ١٦.

نطق الكتاب لكم بذاك مصداقاً ومضت به سنن النبى الطاهر

وعلى ذلك، فإن كلمة "قاضية" التى وردت فى النص المستشهد به فى كتاب Zahirten، ص
٢٢٠، ٧، ٨، يجب أن تصحح مرتين فتصير (سنة) ماضية.

بالإمكان تقديم مثل هذا الدليل، فمن الممكن تقرير السُّنة فيما يتصل بتلك الحالة المبهمة ((أى الحالة التى لا يوجد فيها قاعدة ثابتة)). ((شاهد ذلك)) أنه حدث فى عهد عمر بن عبد العزيز ((حرفياً: فى عهد عمر الثانى)) أن الحد الفاصل بين سن الرشد وسن القصور لم يكن قد تقرر حتى ذلك الوقت؛ فاستطاع نافع ((وهو من أئمة علماء التابعين)) أن يعثر على حديثٍ يتضح منه أن النبى رفض أن يُعطى فتى فى الرابعة عشر من عمره حقوق مَنْ بلغ سن الرشد، ولكنه وافق على ذلك بدون تردد بعد ذلك بسنة عندما بلغ هذا الشاب سن الخامسة عشر. وبناءً على ذلك قال عمر، وهو مَنْ كان على الدوام شديد التحمس لتوطيد دعائم السنة فى كافة الأمور، : هذا إذن حد العمر بين سن الرشد وسن القصور^(١). وعن طريق مثل هذا التوثيق فقط كان رأى الشرعى أو العرف الشرعى يكتسب قوة القانون فى نظر الأتقياء من المسلمين. فقد كانت المتبعون الأتقياء للسنة يسألون ((مجدِّهم)) عن كل عرف جديد يتعرضون له، فيقولون له: "هل هذا شيء سمعته من النبى أم أنه مجرد رأى ترى^(٢)".

ولم يكن معيار السنة يُطبَّق فقط على الأمور المتعلقة بالأنظمة الهامة للحياة الجمعية أو السلوك الاجتماعى. فقد كان المسلمون الأتقياء يبحثون، حتى فى أبسط الحالات والمعاملات فى الحياة والاتصالات الشخصية، عن إشارة/أو دلالة مناسبة مستمدة من أسلوب معيشة النبى، وذلك من أجل أن يحاكوها ((أى: يتبعوها)) أو لكى يجتنبوا مخالفتها. فعند تقرير ما إذا كان من المسموح به اتخاذ خاتم صغير من الذهب، كان المعيار الوحيد هو التحقق مما إذا كان النبى قد اتخذ مثل هذه الزينة من عَدَمِهِ^(٣). بل إن قضايا الأخلاق الحميدة والسلوك الاجتماعى السليم كانت تقرر بالرجوع إلى السنة. فقد كانت السنة تنظم أشكال إلقاء التحية وإبداء التمنيات الطيبة؛ فإذا كان أحدهم يريد أن يعرف ماذا يقوله لشخص يَعْطُس، فسوف يجد القواعد ((المنظمة لذلك)) فى السنة، ولم يكن المسلم يُعدُّ مسلماً صالحاً إن كان يسترشد فى هذه الأمور برأيه الشخصى ((حرفياً: باختراعه الشخصى)) أو كان يفعل ما هو أسوأ من ذلك، وهو أن يسترشد بالأعراف والعادات الأجنبية ((أى: المستمدة من المجتمعات

(١) B الشهادة، رقم ١٨؛ أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ١٠٦.

(٢) أبو داود، ٢٣٣.

(٣) B الاعتصام، رقم ٤.

الأخرى)). ويبدو أحد المؤرخين المسلمين الأتقياء استياءه من أن الحكام العباسيين لم يتبعوا السُّنة في الأمور المتصلة بآداب اللياقة في مجالس القضاء، ولكنهم اتبعوا عادات العجم الأكثر نعومة ورقة، كما يبدو استياءه من أنهم لم يكونوا يسمحون للبسطاء من الناس أن يقتربوا من الحاكم ليحدثوه في التماساتهم ومطالبهم مُتبعين في ذلك الطريقة المألوفة/أو المتعارف عليها بينهم^(١). فقد ويَّخ رجل من القضاة البرامكة ((وهم من الفُرس الذين كانوا يمثلون حاشية بعض الخلفاء العباسيين)) رجلاً عربياً لأنه ردَّ على الخليفة حين عطسَ بالرد المتَّبَع "وهو قوله: يَرْحَمُكُمُ اللَّهُ"؛ وقد وافق الخليفة على تصرف القاضي قائلاً: أصابَ الرجلُ السُّنةَ وأخطأَ الأدبَ، بمعنى: أن الرجل تصرف تصرفاً صحيحاً بمقتضى السُّنة، ولكنه تصرف تصرفاً مخالفاً لآداب اللياقة. ويجانب ذلك، فإن هذا المؤرخ التقى لم يكن بمقدوره أن يمتنع عن التعقيب على ذلك قائلاً: "إن التصرفات والأعراف المهدبة لا توجد إلا في سنة النبي"^(٢).

إن الفصول التي تتحدث عن "الأدب" (أي: "السلوك المهدب") وعن اللباس، (أي: الملابس) في مختلف مُصَنَّفَاتِ collections الأحاديث لتزودنا بعدد من الأمثلة الجيدة في هذه القضية. ومن أجل الاختصار سنكتفي بالاستشهاد بشاهد واحد^(٣). فقد سأل ((الصحابي)) عُبَيْدُ بْنُ جُرَيْجٍ صاحبه ((الصحابي)) عبد الله ابن عمر، قائلاً: "أراك تفعل أربعة أشياء لم أر أحداً من أصحابك يفعلها: فأنت لا تستلم ((حرفياً لا تلمس)) من أركان الكعبة"^(٤) إلا ركنيها الجنوبيين^(٥)، كما

(١) "العقد"، ص ١٦٥، أسفل الصفحة، يلقي مزيداً من الضوء على قصة المقرئ، حيث يناقش - بتفصيل وافٍ - آراء "الوزير" البرمكي يحيى بن خالد عن السلوك المناسب تجاه الملوك.

(٢) المقرئ، طبعة جي فوس G. Vos، ص ٥٦، ٥٣ وما بعدها. وقد أحاط كبارهم أنفسهم بمظاهر من الأبهة أكثر مما كان مألوفاً / أو متبعاً في العهود الأولى، أبو المحاسن، ١، ص ٢٧٩، ٩.

(٣) الموطأ، ٢، ص ١٦٤ = الشيباني، ص ٢٢٢؛ B. Libas، رقم ٣٧، أبو داود، ١، ١٧٧.

(٤) كان من عادة العرب القدماء أن يوقروا أركان الكعبة الأربعة جميعاً (الموطأ، ٢، ص ٢١١) ثم اقتصرُوا على توقير ركن واحد - فيما يبدو - في أول عهد الإسلام (هذيل، ٢٨٦٩، ٧٣: "ومستلم أركانه متطوف"، راجع ابن قتيبة، (في كتابه بعنوان "الشعراء" ص ٩٠، ٦ Rettershawsen (طبعة دي جويجي de Goeje، ص ٨) = نولدكه Noldeke، "في كتابه" Beitr. Oesie، ص ٤٤، ١) وذلك قبل أن تَسُوْدَ السُّنة وتنتشر؛ وبعد ذلك اقتصرُوا على قبرهم على الركنين اليمانيين. وعن هذه الجزئية يقال إن معاية خالف السُّنة المنسوبة للنبي، قائلاً: "لا ينبغي إغفال أي جزء من هذا البيت (المقدس)، (الترمذي، ١، ص ١٦٢). ووفقاً للرواية الواردة في كتاب الأزرقى (ص ٢٩٥، أعلى الصفحة) لم يكن السؤال عن سبب استلام عبد الله الكركنين اثنين فقط، بل عن سبب استلامه لأي ركن مطلقاً؛ راجع الفقرات المشابهة في كتاب النسائي، ١، ص ٢٦٥.

أنتى أراك تلبس خفين مدبوغين، كما أن لؤنك (أى لون شعرك) أصفر^(٢)، وأخيراً، فإنك عندما تصل إلى مكة فإنك تُهلُّ ((أى: ترفع صوتك بالتلبية)) فى يوم التروية (أى اليوم الثامن من شهر الحج) بينما يُهلُّ الناس بمجرد أن يروا القمر^(٣). فأجاب عبد الله قائلاً: أما استلامى ((حرفياً: لمسى)) للركنين وحدهما فقد رأيت النبى يقتصر على استلام هذين الركنين فقط، وأما عن الخفين المدبوغين فقد رأيت النبى يتخذ خُفين^(٤)، مخصوفين ((حرفياً: خفين نُزع عنهما شعرهما)) ورأيت يتوضأ فيهما^(٥)، كما أنتى رأيت النبى يصبغ شعره بالصفرة^(٥)، وهذا هو السبب الذى يجعلنى أؤثر أن أفعل كما فعل. أما عن الإهلال أى: رفع الصوت بالتلبية فإنى لم أسمع النبى يُهلُّ ((حرفياً: يقول هذه الصيغة/أو العبارة)) قبل أن تُعدَّ له مطيته للسفر ((أى: للسفر من المدينة إلى مكة حاجاً)).

(٦)

إن ما توصف به السنة من قوة ونفوذ بوصفها المبدأ المعيارى Normative Principle فى حياة المسلم، لهو أمر قديم قدم الإسلام. وفى ذلك الوقت من أواخر القرن الهجرى الأول صيغ هذا المبدأ فى "العبارة التى تقول": "السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة" بمعنى أن السنة هى الحكم الذى يُحتكم إليه لفهم القرآن، وليس العكس^(٦). ومع ذلك، فإن إجراء مقارنة لهذا الدليل مستمدة من فترات زمنية مختلفة تقضى بنا إلى استنتاج أن القوة البالغة/أو المسيطرة overriding power التى أعطيت للسنة - ونحن نضع فى اعتبارنا هنا

(١) اليمانيان، مثنى a potiori، باللغة اللاتينية، بمعنى: الركن الجنوبي والركن الشرقي (انظر كتاب سنوك هورجرونى Snouch Hurgraonje، بعنوان "مكة"، ١، ص ٢، أسفل الصفحة) أو، بتعبير أفضل، الركن اليماني والركن العراقي. وقد تضاف هذه الملاحظة للدراسة التى قام بها جرونرت Grünert وعنوانها Die Begriffspräponderanz im Altarabischen (فيينا، ١٨٨٦).

(٢) انظر التهذيب، ص ٨٢ / ٣.

(٣) سنوك هورجرونى، Het Mekkaansche Feesb، ص ٧٥، ملحوظة/ت (Versepreide Geechr.)، ١، ٥١، ملحوظة ٤)

(٤) قارن النسائى، ١، ص ١٢، من أسفل الصفحة.

(٥) المرجع نفسه، ٢، ص ٢١٥

(٦) الدارمى، ص ٧٧، أعلى الصفحة. وهذا القول يُنسبُ إلى يحيى بن (أبى) كثير (توفى سنة ٢٠ للهجرة) فى "كتاب" الخطيب البغدادي، الورقة السادسة (طبع حيدرآباد، ص ١٤).

المواقف الفكرية لجماعات الأتقياء - ظلت تتزايد باستمرار على امتداد الزمان. ويبين لنا المثال الذي يقدمه ((التابعي)) مكحول (توفي سنة ١١٢ للهجرة) أن الممارسة العملية للسنة في العهود الأولى كانت لا تزال تُحظَى بقدر عظيم من التسليم بها. فَقَدْ نُقِلَ فِي أَحَدِ الْأَحَادِيثِ حُكْمٌ عَنِ النَّبِيِّ يَقْضِي بِأَنَّ الرَّجُلَ الَّذِي يَعْجُزُ عَنِ تَقْدِيمِ مَهْرٍ لِلْفَتَاةِ الَّتِي يَسْعَى لِلزَّوْاجِ بِهَا - "حَتَّى لَوْ كَانَتْ خَاتِمًا مِنْ حَدِيدٍ" - يَسْتَطِيعُ أَنْ يَفِي بِهَذَا الْإِلْتِزَامِ (وَالَّذِي هُوَ، بِطَبِيعَةِ الْأَمْرِ، عَامِلٌ جَوْهَرِيٌّ ((أَي: لَا بَدَّ مِنْهُ)) لَصِحَّةِ الزَّوْاجِ" عَنْ طَرِيقِ تَعْلِيمِ هَذِهِ الْعُرُوسِ عِدَدًا مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ. وَيَصْرَحُ مَكْحُولٌ بِمَا تَرَدَّدَ بِأَنَّ هَذَا الْحُكْمَ الَّذِي قَضَى بِهِ النَّبِيُّ قَدْ لَا يَكُونُ فِي الْإِمْكَانِ اتِّخَاذُهُ مَعْيَارًا مُتَّبَعًا عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ^(١). وبالمثل، فإن الزهري (توفي عام ٢٤ للهجرة) أمكنه في ذلك الوقت أن يَجْتَرِئَ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ حُكْمًا نَبَوِيًّا مَتَسَاهِلًا مِمَّا يَتَّصِلُ بِأَشْكَالِ الصِّيَامِ لَا يُمْكِنُ اتِّخَاذُهُ كَسَابِقَةٍ precedent ((أَي: كَقَاعِدَةٍ يُحْتَكَمُ إِلَيْهَا))، وَأَنَّهُ يَنْتَمِي إِلَى فِتْنَةِ الْمَزَايَا الْخَاصَّةِ لِلنَّبِيِّ^(٢) ((أَي: الْخَصَائِصِ)) ((النَّبَوِيَّةِ)). وَكَثِيرًا مَا اسْتَفَادَ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ ظَهَرُوا فِي الْعُصُورِ التَّالِيَةِ بِهَذِهِ الْمُلَاحَظَاتِ عِنْدَمَا كَانُوا يَحَاوِلُونَ ضَبْطَ وَتَنْظِيمَ ذَلِكَ الْوَلَعِ الشَّدِيدِ بِاتِّبَاعِ السَّنَةِ، وَالَّذِي وَصَلَ إِلَى حَدٍّ يَثِيرُ الضَّحْكَ^(٣). إِلَى جَانِبِ ذَلِكَ، يُلَاحَظُ، عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ، أَنَّ الْمَجْهُودَ الْمُبْذُولَ لِرَفْعِ السَّنَةِ إِلَى مَوْقِعِ الْمَسَاوَاةِ مَعَ الْكِتَابِ الْكَرِيمِ ((أَي: الْقُرْآنِ)) فِي إِرْسَاءِ قَوَاعِدِ الْقَانُونِ يَزْدَادُ وَضُوحًا بِصُورَةٍ مُضْطَرَّة. فَكُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ فِي الْمَسَائِلِ الدِّينِيَّةِ - وَهِيَ الْمَسَائِلُ الَّتِي اصْطَلَحَ عُلَمَاءُ الدِّينِ عَلَى تَسْمِيَّتِهَا "سُنَنُ الْهَدْيِ" - فَقَدْ قُضِيَ بِهِ بِأَمْرِ اللَّهِ، فَهُوَ مُنْزَلٌ عَلَيْهِ بِالْوَحْيِ كَمَا أُنْزِلَ الْقُرْآنُ، أَوْ أَنَّهُ وَفَقًا لِتَعْبِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ((أَي: جَمْهُورِ الْمُسْلِمِينَ))، نَزَلَ بِهِ الْمَلَكُ جِبْرِيلُ. بِأَمْرِ اللَّهِ. ((شَاهِدْ ذَلِكَ)) مَا نُقِلَ عَنِ "الصَّحَابِيِّ" أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ: "خَذُوا مَا أَرْوَاهُ لَكُمْ مِنْ أُمُورٍ وَاقْبَلُوهَا، لِأَنِّي تَلَقَيْتُهَا مِنَ النَّبِيِّ، وَالنَّبِيُّ تَلَقَّاها مِنَ الْمَلِكِ جِبْرِيلَ الَّذِي تَلَقَّاها مِنَ اللَّهِ^(٤). وَلَمْ يُؤْخَذْ هَذَا الْمَصْدَرُ الْإِلَهِيُّ لِلْأَحْكَامِ وَالْمُمَارَسَاتِ النَّبَوِيَّةِ // ص ٢٢ // مَأْخَذُ التَّسْلِيمِ فِي الْعُصُورِ الْقَدِيمَةِ، وَذَلِكَ كَمَا يَتَضَحُّ مِنْ تَعْلِيقِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ ((حَرْفِيًّا: عُمَرَ

(١) أَبُو دَاوُدَ، ص ٢٠٩.

(٢) الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ، ص ٢٢٨؛ وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا رُخْصَةً لَهُ خَاصَّةً.

(٣) Zahiriten ص ٨١ - ٥٠.

(٤) الْقُرْمَذِيُّ، ٢، ص ٣١٤، أَسْفَلَ الصَّفْحَةِ.

الثاني)) على عروة بن الزبير الذي قال له فيه: "انظر ما تقول"^(١). وذلك عندما أخبره الأخير بقصة الوحي المتصلة بالأوقات الصحيحة لأداء الصلوات (وهي الأوقات التي لم يكن استقر الأمر الخاص بتحديد لها بعد في عهد الدولة الأموية). وقد تلاشت أمثال هذه الشكوك قبل تطور علم الحديث (في القرن الثاني إلى القرن الثالث للهجرة). فقد كان ينظر للقرآن والسنة باعتبار أن لهما نفس الأهمية تماماً. فقد قرر الشيباني. - في منتصف القرن الثاني للهجرة - بصورة باتة قاطعة أن من الممكن للأوامر الواردة في السنة أن تلغى الأوامر الواردة في القرآن^(٢)، ولم يجد الشافعي غريبة في هذا الرأي^(٣)، وفي القرن الثالث للهجرة يأخذ القاضي الخصاصف (توفي سنة ٢٦١ للهجرة) مأخذ التسليم قضية كون "السنة المتواترة"، (أي السنة التي أقرتها الأجيال المتعاقبة بدون انقطاع) لها القوة الملزمة بجانب القرآن^(٤)، كما أن معاصره ابن قتيبة يؤيد فكرة المنشأ الإلهي للسنة، ويقدم الأدلة على ذلك^(٥).

وقد أصبحت محاكاة السلف، وهم الأسلاف الأتقياء الذين صاغوا عاداتهم في المعيشة تحت نظر النبي واقتداءً، أصبحت تمثل - بصورة متزايدة - النموذج الذي يتبعه المسلمون الأتقياء^(٦) وأصبحت كلمة "سلفي"، وهو الذي يحاكي أسلافه^(٧)، أسمى ألقاب المدح والثناء في مجتمع الأتقياء. وقد أدت هذه الرؤية لأسلوب المعيشة ((وفق السنة)) إلى أن يتولد عنها - عملياً - ظهور المتعصبين للسنة الذين كانوا يبحثون في كل مكان عن شاهد يتصل بعادات النبي وصحابته^(٨)، وكانوا يفتشون عن المناسبات الخاصة لممارستها لكي

(١) أبو داود، ١، ص ١١٥؛ راجع ص ٤١.

(٢) "السيرة الكبرى"، (I,68)؛ ونسخ الكتاب - بالسنة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز.

(٣) في كتاب الإتقان للسيوطي، ٢، ص ٢٥، للاطلاع على الآراء المتعددة في هذه المسألة انظر كتاب "التلويح" للتفتازاني، طبعة كازان (١٨٨٢)، ص ٤١٦ (راجع شاخ، J.Schact، في كتابه بعنوان أصول التشريع المحمدي، صفحات ١٥، ٤٦ - ٧).

(٤) (أبو بكر الخصاصف) في كتاب أدب القاضي، الورقة رقم ٧،

(٥) كتاب مختلف الحديث، صفحات ١٩٤، ٢٢٢، يبين هذه الفكرة بإيراد الأمثلة عليها.

(٦) أبو المحاسن، ١، ص ٧٣٩، ١٥: تشبهاً بالصحافة.

(٧) Tab. Huff.، ٢٨، رقم ٢١؛ راجع كتاب "المشتبه" طبعة دي يونج de Jung، ص ٦٩، ٩.

(٨) وقد نجد إشادة ساخرة إلى هذه الطريقة في العيش في "المقامة" رقم ٢٩، من مقامات الحريري (طبعة دي ساسي de Sacy ص ٢٥٨، ١، ٢٦٢، ٨)؛ وهي عن أسيرة حددت مهر ابنتها بما لمقدار الذي قدمه النبي (مهرًا) لإحدى زوجاته.

يُنقذوها من النسيان. وقد أصبح تعبير "إحياء السنة"^(١) بمعنى إعادة الحياة للسنة، يُطلق على بعث الحياة في عادة قديمة العهد تعرضت للاختفاء بسبب الظروف والملابسات المتغيرة^(٢)، وكان ذلك ((التعبير)) أعلى درجات المدح في نظر الأتقياء، كما كان يقال عن الحكام الذين كانوا يرغبون في أن يشتهروا بين الناس بالتقوى، أنهم "يُحيون سنة السابقين أو يجددونها"^(٣) وقد كان هذا الإحياء جديرًا بأعلى درجات الثناء والتقدير، كما كان الداعية ((الذي يدعو لإحياء سنة ما)) يحظى بالثواب المَعْدُ لجميع من أدّت دَعْوَتُهُ لهم إلى اتباعهم، من جديد، لهذه السنة الغائبة^(٤)، ((حَرْفياً: لهذه السنة المختفية/أو الدارسة)). وقد ساهمت كافة أقطار العالم الإسلامي بأنصبتها في عجائب الأعمال المتصلة بإحياء السنة. وأياً ما كان الأمر، فقد برهنَت الأقاليم الغربية "من العالم الإسلامي" على أنها تمثل مصادر للمحاولات المبالغ فيها لإحياء السنة، أكثر ثراءً مما لدى الأقاليم الشرقية. فقد قام أحد علماء الدين في قرطبة في القرن الرابع الهجري بإحياء سنة شرعية لم تعد مُتَّبَعَةً حينئذٍ، وهي سنة "اللعان"، وذلك بسماعه لنفسه بأن يُنزل لعناته على زوجته في وسط اجتماع عام للناس بالمسجد، وعندما اعتبر معاصروه أن هذا العمل يَحُطُّ من كرامته أجاب عليهم قائلاً: إني لم أبتغ من عملي إلا "إحياء سنة"^(٥)، وقد بذل الخليفة الأموي الأندلسي "الحكم" جهداً كبيراً أثناء محاربته للنصارى في أن يقتصر في قتالهم ساعات اليوم التي قاتل فيها النبي الكفار في إحدى المرات؛ وقد علق راوى هذه الحكاية قائلاً بأن هذا الخليفة قد يكون تصرف على هذا النحو اقتداءً بمثال مستمد من الحديث النبوي^(٦)، (تأسيًا بحديث النبي)^(٧)، وقد سعت جميع الأسر الحاكمة في المغرب إلى التماس حَقِّها الشرعي ((في الحكم)) عن طريق إحيائها للسنة، وكان

(١) لم يكن تعبير "إحياء السنة" في العهود القديمة يعدوا أن يكون في كثير من الأحوال تعبيراً عن نشأتها وأصلها الأول، انظر دراستي بعنوان 'Muhammedanisches Recht in Theori und Wirklichkeit' (Ztschr. F. vergleich. Rechtswissenschaft)، ٨، صفحات ٤٠٩، وما بعدها.

(٢) وتوجد عبارة أخرى هي "أنشأ سنة"، كتاب "التهذيب" ص ٤٦٨، ٥، ١٠.

(٣) ابن ماجه، ص ١٩.

(٤) Agh.، جزء ١٥، ص ٩٤، ١٨.

(٥) ابن بشكوال، طبعة كوديرا، رقم (١٩) ص ١٥، وراجع. باب - الصلاة، رقم ٤٤.

(٦) كتاب الجزية، رقم ١.

(٧) كتاب "البيان المغرب"، ٢، ص ٧٦.

أشدّهم في ذلك المسعى الموحدون^(١)، الذين بلغ بعضهم في هذا الاتجاه الحد الأقصى. ففي سنة ٦٩٣ ((الهجرة)) أوقف ((ال خليفة)) أبو يعقوب استعمال الوحدات المتعارف عليها في المكاييل الجافة ((المستعملة في وزن الحبوب ونحوها))، وجعل فقهاء يستعملون ((بديلاً من هذه المكاييل)) مكيال "المُد" (أي: المُد النبوي^(٢)) الذي كان مستعملاً في المدينة في عهد النبي^(٣). وكانت هذه الأمور تُسمى "إحياء السنة".

والتعبير المضاد "إحياء السنة" هو: "إماتة السنة" بمعنى وقف العمل بها، أي إغفال تفاصيل الممارسات الشرعية الثابتة بالسنة. وفي هذا السياق فإن مفعول كلمة "أمات" ينصبُّ أحياناً على اسم الممارسة الشرعية التي أُهْمِلَ العملُ بمقتضى تفاصيلها وشروطها التي قضت بها السنة، وذلك بالرغم من الحفاظ على النظم الشرعية نفسها. وكان يقال، على سبيل المثال، "إذا كانت عليكم أمراء يميّتون الصلاة"، ((أي: إذا كنتم تحت إمرة حكام يوقفون العمل بالصلاة))^(٤)، فإن هذا ((التعبير)) لا يعنى هؤلاء الذين يُطلون العمل بالصلاة، وإنما هؤلاء الذين يؤخرون الصلاة، بمعنى أنهم لا يحافظون بصورة دقيقة على مواقيت أداء شعيرة الصلاة كما قضت بها السنة.

(٧)

وبالتوازي مع "إحياء السنة" (نجد القضاء على المستحدثات)، أو "إماتة البدع". والبدعة هي (التعبير) المضاد للسنة، وهي مرادفة للمُحدث أو الحدث (وجمعه: أحداث)^(٥)، وذلك بجانب أنها كثيراً ما تظهر في المطابقة المستعملة كأسلوب بلاغي في اللغة العربية^(٦). ويفهم عالم الدين المسلم مصطلح "البدعة" على أنها:

(١) ZDMG، ٦١، صفحات ١٠٦ وما بعدها.

(٢) راجع سنوك هورجونجي Snouk Hurgonje، في كتابه بعنوان "مكة"، ص ٩٨.

(٣) القرطاس، ص ٢٦٦، راجع بخصوص هذا المكيال "المقري"، ص ٨١٠، وما بعدها.

(٤) أبو داود، ١، ص ٤٥. وفي نسخة أخرى نجد هذه الصياغة المختلفة، وهي: "يصلون الصلاة لغير ميقاتها".

(٥) اليعقوبي، طبعة هوتسما، ٢، ص ٢٩٥، ٣، من أشمل الصحف أمات أبوك السنة جهلاً وأحيا البدع والأحدث المضلة عمداً.

(٦) حسان بن ثابت، في "سيرة" ابن هشام، ص ٩٣٦، حتى الآخر، وذلك في بيت شعرٍ لأعشى همدان: أخذت من بدعة (آر. جير، Gedichte von... R. Geyer، الأعشى، ص ٢٢٠، ١٠، ٤).

الأعمال / أو التصرفات المستحدثة، بمعنى أنها: "أى أمر يُمارَسُ بدون أن يكون له نموذج ((يُقْتَدَى به)) مستمد من العهود القديمة، وأنها، فى نطاق الدين على وجهٍ أخصٍّ، هى أى أمرٍ لم يُمارَسْ فى عهد النبىِّ^(١) - وهى تشبه المستحدثات فى العقيدة الدينية^(٢) التى لا تقوم على أساسٍ من المصادر الدينية المتوارثة^(٣)، وأعنى بهذه المستحدثات أفكار الزندقة. وتعد "البدعة" بوجه عام أمراً تحكمياً ينشأ من البصيرة الفردية والأخذ بما ليس موثقاً فى مصادر الحياة الدينية ((أى: فى الكتاب والسنة))^(٤). وفى ترجمة عربية للأناجيل استشهد بها فخر الدين الرازى، تُرجمت كلمات يوحنا الواردة فى الجملة رقم ١٣ فى صفحة ١٦ باللغة اليونانية هكذا οὐ γὰρ λαλήσει àØ' 'εαυτοῦ إلى الجملة العربية: "لأنه ليس يتكلم بدعةً من تلقاء نفسه"^(٥).

إن الاتجاه المغالى فيه والمتعصب للسنة، حتى فى الأمور التى هى فى غاية البساطة، يتسجم مع نزعة متعصبة مشابهة تجاه البدعة. فالوهابية الحديثة تتبع النمط الذى كان سائداً فى العهود الأولى، حيث لا تقتصر فى جهادها على وسم أى أمرٍ مناقض لروح السنة بصفة البدعة، بل تضيف إلى ذلك وسم أى أمرٍ لا يمكن إثبات كونه وارداً فى السنة بسمة البدعة. ومن المعروف أن ذوى النزعة المفرطة فى المحافظة على القديم كانوا يعارضون أى شيءٍ جديد، كشراب القهوة أو السجائر، وكذلك الطباعة، حيث تقع هذه الأمور تحت هذا العنوان ((أى: ضمن هذا الاتجاه)) بل إن علماء الدين المسلمين فى عصرنا هذا لم يتم إقناعهم بصورة كاملة باستعمال السكينة والشوكة^(٦). ولهذا الاتجاه العقلى

(١) القسطلانى، ١٠، ص ٢٤٢.

(٢) أخو الأبداع (راجع: أخو الإسلام، الطبرى، ٢، ص ١٥٠، ٣) هو المصطلح الذى استخدمه أحد الشعراء فى عهد "ال خليفة" المتوكل لوصف شخص يتبع - عقائد يحظرها هذا الخليفة (ذو السنة). السيوطى، فى كتابه: تاريخ الخلفاء (القاهرة ١٢٠٥)، ص ١٢٨، ٩. وصيغ "أبداع" مشتقة من المفرد (بدعة)، "انظر" سورة رقم ٤٦، آية رقم ٨.

(٣) كتاب "مشكاة المصابيح، المقدمة (دلى، ١٨٥١ - ١٨٥٢، الورقة رقم - ٢) راجع JAOS، ٧، ص ٦٥.

(٤) وليد بن يزيد، Agh.، ٩، ص ٤١، ١٨ وكتاب - hist, arab Fragn.، ص ١٢١، ٤.

وما أتينا ذاك عن بدعة. ∴ أحلّه الفرقان لى أجمعا

= Agh.، ٦، ص ١٠٩، المقطع قبل الأخير، ومعه مقطع آخر، ٥، ٢.

(٥) مفاتيح الغيب، ٧، ص ١٩٧. إن محمداً نفسه ينظر إلى عزوبة الرهبان بهذه النظرة (انظر سورة ٥٧، آية ٢٧: ابْتَدَعُوها).

(٦) سنوك هورجرونى Snouk Hurgronje، Mekkanische Sprichtwörter und Redensarten، ص ٢٣.

أصل يرجع إلى النزعة المتشددة لدى أسلافهم السابقين، فقد نشأت الآراء الصارمة المتمسكة بالتقاليد من بين هذه الجماعات. ويُنسبُ إلى النبي قوله في خطبة له في أحد الأعياد: مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ.. وَمَنْ يَضِلَّهُ اللَّهُ فَلَنْ يَسْتَطِيعَ أَحَدٌ أَنْ يَهْدِيَهُ إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ. إن أصدق الحديث كتاب الله، وإن أحسن الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار^(١).

وفى طرح لاحق - فيما يبدو - لنفس هذه الفكرة، يجرى تقرير كل ذلك بصورة تجمع - إلى حد ما - بين كونها أكثر إسهاباً وأكثر دقة في نفس الوقت^(٢). فَبَعْدَ أَنْ أَدَّى النَّبِيُّ صَلَاةَ الصَّبْحِ مَعَ صَحَابَتِهِ قَامَ يَنْصَحُهُمْ وَيَعْظُمُهُمْ فَامْتَلَأَتْ أَعْيُنُ سَامِعِيهِ بِالْدموعِ وَارْتَجَفَتْ قُلُوبُهُمْ جَمِيعًا. فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، كَانَ هَذِهِ الْمَوْعِظَةُ مَوْعِظَةً مُؤَدَّعَ لَدُنْكَ، قُلْ لَنَا قَوْلًا فَضْلًا ((حرفياً: أعطنا أمراً أخيراً)). فَأَجَابَ النَّبِيُّ: بِهِذِهِ الْكَلِمَاتِ الْوَدَاعِيَةِ أَدْعُوكُمْ لَتَقْوَى اللَّهَ وَلِلطَّاعَةِ التَّامَةِ (السمع والطاعة)، كطاعة عبد حبشي. فَمَنْ يَعِيشُونَ بَعْدِي سَوْفَ يَسْمَعُونَ آرَاءَ مُخْتَلَفَةٍ كَثِيرَةٍ. فَعَلَيْكُمْ بِاتِّبَاعِ سُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ^(٣). (أي: تَمَسَّكُوا بِهَا بِشِدَّةٍ). وَأَحْذَرُكُمْ الْمَحْدَثَاتِ، فَإِنْ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ (وفى قول آخر: فإن كل بدعة ضلالة).

ونسمع كذلك آراء ومعتقدات مماثلة تم التعبير عنها باسم أقدم شيوخ الإسلام ((حرفياً: أقدم المعلمين في الإسلام)). يقول ((الصحابي)) عبد الله بن مسعود: "اتَّبِعُوا"^(٤) وَلَا تَبْتَدِعُوا"، فَقَدْ كُفِّتُمْ (أي: إن في السنة كفايتكم)^(٥). بل إن أبا

(١) النسائي، ١، ص ١٤٢.

(٢) أبو داود، ٢، ١٦٩؛ الدارمي، ص ٢٦. راجع الترمذي، ص ١١٢؛ ابن ماجه، ص ٥.

(٣) راجع الطبري، ١، ص ١٩٤٤، ٣، لهذا التعبير.

(٤) هذا التركيب يسمى "وفق قواعد اللغة اللاتينية" بالتركيب الحافل بالمعاني Praegnante والمستمد حرفياً من الحامل: أي المرأة التي في بطنها جنين، والمفعول الغير مذكور هنا هو "السنة". راجع، بخصوص إحدى خطب "الصحابي الجليل" أبي بكر، راجع الطبراني، ١، ص ١٨٤٥، وحتى النهاية وإنما أنا متبع ولست بمبتدع؛ وقد قيل إن نفس هذه الكلمات قالها عمر بن عبد العزيز "حرفياً: عمر الثاني" في إحدى خطبه (والترجمة الفرنسية للمسعودي.. جزء ٥، ص ٤٢١، حتى النهاية، ترجمة غير دقيقة: فقد ترجمها إلى je ne suis pas un novateur, mais un disciple أي: أنا لست مبتدعاً وإنما أنا تابع/أو مرید" الدارمي، ص ٦٢. ونفس هذا المفعول لا يذكر - كذلك - بعد عدد آخر من الأفعال، كفعل (غَيَّرْتُمْ، مثلاً، "الوارد في الجملة التي تقول: لقد غَيَّرْتُمْ (سنة النبي)، كتاب العيدين رقم ٦. وكثيراً ما يستعمل التعبير "أَسَنَ" بمعنى "طبق السنة الصحيحة، أو كثيراً ما يستعمل بنفس المقدار تعبير "أَصَابَ سُنَّةٌ" (في صياغة فضفاضة غير محددة)؛ وذلك في مقابل التعبير القائل "أَخْطَأَ السُّنَّةَ"، اليعقوبي، ٢، ص ٢١٢، ٧.

قلاية (توفى حوالى سنة ١٠٤ إلى ١٠٨ للهجرة) يعلم الناس أن من يستحدث بدعة يفقد حياته (استُجِلَّ السيف)^(٣) ويتوافق تفسير الطبرى للآية السابعة من السورة الأولى "أى: من الفاتحة" مع هذه الفئة من الأفكار: فهو يرى أن تعبير (المغضوب عليهم) يشير إلى من تكون للبدعة عندهم اليد العليا وأن "الضالين" هم الذين ينحرفون عن السنة^(٣). والواقع أن "صاحب البدعة" كان ينظر إليه بمقتى شديد منذ أوائل الإسلام. بل إن الناس كانوا يجهرن بأن ممارساته الدينية باطلة بطلاناً تاماً، وأن أعماله الطيبة لا تجديه شيئاً إذا كان مرتكباً للبدعة^(٤).

وقد تسبب هذا التفسير المتطرف لمفهوم "البدعة" (والذى أدى انتصاره إلى جعل التطور التلقائى للمجتمع أمراً مستحيلأ تماماً).. ((نقول)) تسبب هذا التفسير المتطرف فى إثارة رد فعل فى أوساط علماء الدين إلى نفس الدرجة من التطرف التى جعلتهم يشعرون كذلك بأنهم مدعؤون للعمل على التخفيف من هذه النزعة المتعصبة المغالية، وذلك لمصلحة السنة. وكان هذان النوعان من المحاولات ((وهما محاولة المتطرفين لفرض رؤيتهم المتشددة للسنة، ومحاولة العلماء للتخفيف من هذه النزعة)) متطابقين من حيث الجوهر، وذلك لأنهما أضفيا تأثيراً "كبيراً" على نفس الرأى المتعلق بالجانبين الإيجابى والسلبى لهذا التيار الفكرى. وسرعان ما ظهرت هنا مشكلة الموازنة بين الأفكار السائدة لدى المسلمين ومتطلبات المعيشة العملية^(٥). فلو نُقِذَ الناس بصورة حتمية ما تعلموه نظرياً عن البدعة، لاستحالت الحياة فى ظروفهم المختلفة عن ظروف الفترة التأسيسية التى شغلت العقود الثلاثة الأولى للإسلام فى المدينة. وذلك لأن كل ما لم يكن معروفاً أو ممارساً أو مستعملاً أثناء تلك الفترة، يجب وسنمُّه بسمة "البدعة". ويقع تحت هذه الفئة كل ما هو ممكن من وسائل الراحة المستعملة فى الحياة اليومية - والتى لم تكن معروفة للناس المعتادين على العيش فى ظروف فطرية بسيطة. فاستعمال المناخل^(٦)، واستخدام المواد القلوية

(١) الدارمى، ص ٢٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٣) المغضوب عليهم بالبدعة والضالون عن السنة.

(٤) ابن ماجه، ص ٦.

(٥) الظاهرية، Zahiriten، ص ٥٩.

(٦) الترمذى، ٢، ص ٥٨، يقرر صراحة أن هذه المناخل لم تكن مستعملة فى وقت النبى، ويخبرنا بالطريقة التى كان الناس يستعملونها ليمكنوا من فصل العصافى: أى: قشر الشعير أو الحنطة الذى ينفصل عنها بالدرس عن حبوب الشعير. ويلاحظ ابن خلدون كذلك، انظر "المقدمة"، ص ١٧٠، السطر الرابع من أسفل الصفحة، يلاحظ غياب "المناخل" فى وصفه للبساطة الفطرية التى اتسمت بها طريقة العيش عند العرب.

(أى: الأشنان) فى الغسل^(١) واستعمال الموائد، إلى آخره، تُصَنَّف صراحةً باعتبارها من بين أقدم "البدع" التى ظهرت بعد عهد ((الرسول)) محمد^(٢).

لهذا السبب، تعيَّن "على العلماء" تكييف مفهوم "البدعة" مع متطلبات العصور، وعندئذ ظهر التمييز بين (البدعة الحسنة أو المحمودة)^(٣) والبدعة السيئة أو المذمومة). وفيما يتصل بهذا التمييز ((بين نوعى البدع)) لدينا قدر من المعلومات التى تعود (أقدم عهود شيوخ الإسلام فحشى ((الإمام)) مالك، وفيما يتعلق بإحدى المستحدثات فى عبادة الصلاة نقل الكلمات المنسوبة لـ "ال خليفة" عمر، حيث قال "نعمت البدعة هذه)، أى: حقاً، إن هذه لبدعة حسنة^(٤). وقد قام "الإمام" الشافعى بوضع صياغة واضحة لا لبس فيها لذلك التمييز المذكور حالاً بين البدعة الحسنة والبدعة المرفوضة قائلاً: "إن الأمر المستحدث الذى يتعارض مع القرآن، أو السنة، أو الأثر^(٥)، أو الإجماع يعد بدعة كفرية heretical، وإلى جانب ذلك، فإنه إذا تم إدخال شيء جديد ليس سيئاً فى ذاته ولا يتعارض مع ما سبق الإشادة إليه من أصول الدين ((حرفياً: أصول "الحياة الدينية))، فإنه يكون حينئذ بدعة محمودة غير مذمومة^(٦).

وإن هذا الإذعان ((بوجود بدعة حسنة)) رغم أنه لا يعد إذعانا من الناحية النظرية الدقيقة). لا بد أن يكون من المفاهيم التى يقتضيها أحد الأقوال النبوية المعترف بها كقانون يُحتكم إليه. فقد نُسِبَ إلى النبى أنه صرح بهذا المبدأ: "من سنَّ فى الإسلام سنة حسنة عمل بها مَنْ بعده فله أجر من يعملون بها، من غير أن

(١) يمكن للمرء أن يدرك بعض اللمحات العابرة عما كان يعرفه هؤلاء العلماء الدينون عن التاريخ القديم للعرب. فزهير، فى البيت ٢٩، من القصيدة الأولى (طبعة لاندبرج landberg، ص ١٥٨)، يعلن صيحة استعمال "الأشنان"، (أشنان حَرَض) فى العصور القديمة عند العرب "حيث يكتب عن" لمعان الثوب اليمنى، والذى تسبب فى تألفه استعمال "الحَرَض" والماء.

(٢) الغزالي، فى كتابه "الإحياء"، ١، ص ١٢٦، ٥.

(٣) وكذلك يقال: "بدعة مباحة" (أى مسموح بها). ويُقرأ عن أحد الأمثلة "البدعة المباحة" فى: النووى، ورقة ٩ (وجه الورقة) راجع سل Sell فى كتابه بعنوان: "العقيدة الإسلامية"، ص ١٥، أعلى الصفحة.

(٤) الموطأ، ١، ص ٢١٤.

(٥) "الأثر" هو كل ما لم ينقل عن النبى، وإنما نُقل عن أحد الصحابة (أو أحد التابعين). ((وقد ورد النص فى الحاشية خطأ، حيث سقطت كلمة "not" التى كان يجب كتابتها بعد كلمة A tradition ليصير النص هكذا (A tradition not going back to ... etc.)

(٦) البيهقى، فى كتابه "مناقب الشافعى"، وفى القسطلانى، ١٠، ص ٢٤٢. راجع محد العبدري فى كتابه "المُدخل"، (الإسكندرية ١٢٩٣ للهجرة)، ٣، ص ٢٩٥.

ينقص ذلك من أجرهم شيئاً، ومن سن في الإسلام سنة سيئة^(١) إلى آخر الحديث...^(٢). وبهذا الشكل، يقتضى هذا الشاهد ((من ذلك النص)) (والذى يبدو فى ظاهره هجوماً على التضييق الشديد على البدعة) أن بالإمكان إدخال هذه السنن الجديدة حتى نهاية الزمان. ((أى: يمكن استحداثها باستمرار)).

وسرعان ما أصبح هذا التمييز بين السنة الحسنة والسنة السيئة السمة الشائعة فى العالم الإسلامى، وأصبح مألوفاً لدى أكثر الناس شعبية، بل إنه أصبح يخترق الشعر الشعبى^(٣). ((شاهد ذلك)) أن مؤلف قصة حب عنتره وغيرها من الكتب والأساطير الشعبية^(٤)، يبدو أنه كان لديه إدراك مسبق لوجود هذا التمييز حتى بين السامعين والقراء الذين لم يتعلموا تعليماً دينياً. ((فقد ورد فى كتاب "سيرة سيف" هذه العبارة)): (يقول مالك لوالد عنتره، والذى يلتمس منه أن يعترف ببؤة عنتره): أرى أنه ينبغى أن تستحدث هذه السنة بين العرب وأن تسعى لجعلهم يتبعونها. ذلك لأن الأخلاق الحسنة تستحق الأجر عليها، شريطة أن لا تكون بدعاً أو أموراً مرفوضة^(٥).

ولم يتوقف بعض آحاد المتشددىن، فى مجال الحياة الشخصية، عن التغافل عن هذا التمييز المذكور حالاً؛ ومع ذلك، وفيما يتصل بالحياة العامة فإن هذا التمييز قد تغلغل فى كل مكان^(٦) (رغم وجود شيء من الاعتراض عليه)، كما أنه، فى مجال علم التوحيد theology، وفر الدوافع للموافقة على انساق ((فكرية)) جديدة تماماً. ولم يكن الناس بحاجة إلا لشيء من رَحابة الفكر broadmindedness حتى يجيزوا ويوافقوا على أن يُدرجوا تحت عنوان "البدعة الحسنة" أموراً تتناقض تماماً مع الإسلام.

(١) راجع (السنة الشنعاء) فى "قصيدة" لبيد رقم ٢٨، البيت رقم ٥، طبعة هوبر Huber.

(٢) كتاب الخراج، ص ٤٣، ١٠؛ ومسلم، ٥، ص ٢٨٧، والدارمى، ص ٧٠؛ والنسائى، ١، ص ٢٢٩؛ وابن ماجه، ص ١٨، أسفل الصفحة.

(٣) وإلى جانب ذلك، تظهر فى الشعر الأدبى مفاهيم "السنة" و"البدعة" - فى المقارنات الشعرية.

(٤) سيرة سيف، ١٥، ص ٥٩: "هذه فى الواقع بدعة، إلا أنها بدع جميلة، وليس فيها ضرر أبداً". راجع "ألف ليلة وليلة" طبعة بولاق (١٢٧٩ للهجرة) ٢، ص ٢٧٣، ١.

(٥) سيرة عنتره، ٢، ص ٦٣، أعلى الصفحة: إن لم تكن بدعة ولا منكراً.

(٦) راجع رسائل الخطبة "المنشورة" فى ZDMG، ٢٨، صفحة ٢٠٤، وما يليها من صفحات.

الفصل الثاني
الأمويون والعباسيون

إن النظر إلى الحياة الدينية بالمعنى الإسلامى لها ، باعتبار أنها كانت راسخة الجذور بين جماهير السكان المسلمين ابتداءً من الشام حتى بلاد ما وراء النهر (بوسط آسيا) ، لهو - بادئ ذي بدء - بمثابة إعطاء صورة مَعيبة تمامًا عن تطور منظومة الدين الإسلامى. وقبل كل شيء ، فإنه لا مبرر أبدًا للاعتقاد بأن الحياة الدينية فى العالم الإسلامى كانت قائمة منذ البداية على أساس مما يمكن تسميته ، مع قدرٍ ما من التبرير ، بالسُّنة. وربما كان هذا هو الحال (أى حال الحياة الدينية) فى المدينة ، حيث توافر قدرٌ عظيم من الاهتمام بالمسائل الدينية منذ البداية ، وحيث ظَهر عُرْف خاص نابع من عناصر الشريعة والحياة الدينية التى اكتسبت فيما بعد الشرعية القانونية فى صورة السُّنة. إلا أن من العسير أن تُسلّم بظهور مثل هذا العُرْف (الدينى) فى الأقاليم النائية بما فيها من سكان مسلمين مؤلفين - فى المقام الأول - من المحاربين العرب الذين أنزلوا فى مستعمرات ليقيموا فيها ، ومعهم السكان الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام. ومن المفترض أنه كان يوجد من بين العرب الذين نُقلوا من بلادهم إلى الأقاليم الشرقية "للعالم الإسلامى" عدد من الصحابة و"التابعين" الذين دافعوا دفاعًا عن الحياة الدينية ، والذين نشروا نزعَة التقوى فى هذه الأقاليم؛ إلا أنه فى الوقت الذى شهد الفتوح الإسلامية الأولى ، لم تكن تُوجدُ منظومة (دينية) جاهزة قد تم استمدادها من المدينة ، ويرجع ذلك لأن هذا النظام الجديد كان لا يزال يجرى تطويره فى ذلك المكان (أى: فى المدينة)؛ كما يرجع إلى أن ذلك العدد من الأفراد المتعلمين تعليمًا دينيًا ممن عاشوا فى البلاد التى فتحها الإسلام ، كانوا فى منزلة أدنى من منزلة من لا يهتمون بأمر الدين ومن يجهلون أحكامه.

وتفسر لنا هذه الظروف ما يتعدّر فهمه لولا إدخالها فى الحسبان ، مما شاع فى القرن الهجرى الأول (والذى هو هنا - وحده - موضوع دراستنا) من نقص المعرفة والتوجه فيما يتعلق بالمسائل الدينية فى المناطق الغير عربية التى فتحها الإسلام. فلم يكن الأحكام الأمويون ولا ولاتهم - والذين يتعذر القول بأنهم كانوا يتمتعون بعقلية إسلامية - "نقول" لم يكن هؤلاء وهؤلاء من الذين يشجعون قيام حياة اجتماعية ودينية تتوافق مع السنة. فقد رعى هؤلاء الأحكام سنة ذات طبيعة مختلفة غاية الاختلاف (عن السنة النبوية). وقد كان معاوية الأول مغرمًا بالرجوع إلى سنة (الخليفة) عمر التى تقضى بإلحاق نصف تركية من

يموت من كبار رجال الدولة إلى نيت المال. وقد كان حكام ذلك العهد يبحثون عن سوابق في السنة لأجل هذه التدابير. وكانوا لا يهتمون إلا قليلاً بالحياة الدينية لرعاياهم. وباعتبار أنهم عرب أقحاح، فإنهم لم يؤلوا الدين، سواء في سلوكهم الشخصي أم في سلوك رعاياهم، إلا قدرًا قليلاً من الاهتمام. فإذا رأى رجلٌ مستغرق في صلاة خاشعة بالمسجد فمن المسلم به - إلى حد ما - ألا يكون من أتباع أسرة معاوية الحاكمة، ولكنه قد يكون من أشياع (الإمام) على^(١). وقد اضطر عمر بن عبد العزيز (حرفياً: عمر الثاني) الذي كان متشرباً بأفكار الأتقياء من أهل المدينة، والذي استهل الحقبة الحقيقية للدين، والتي ازدهرت بعد ذلك تحت رعاية (الخلفاء) العباسيين، "تقول" اضطر عمر بن عبد العزيز إلى أن يرسل مبعوثيه إلى مختلف أقاليم دولته (حرفياً: إمبراطوريته) من أجل تعليم شعبه كيف ينبغي أن ينظم المسلم، والمجتمع المسلم، شؤون الحياة^(٢).

وتبين لنا بعض الإشارات الخاصة الوضع العام لهذا الشأن في هذه الأقاليم. بل إن التراث الإسلامي نفسه ليُعطينا أمثلة متميزة، رغم أنه لم يكن يهتم أبداً برسم صورة يمكن أن نستنبط منها ذلك النقص في استمرار العمل جيلاً بعد جيل بالشريعة الإسلامية. وبالرجوع إلى هذه الأمثلة يمكننا - بسهولة - أن نخمن ما كان موجوداً في القرن الأول من جهل بالعبادات التي كانت قد استقرت دعائمها قبل ذلك، ومن جهل بالآراء الدينية التي كانت تتطور، كما يمكننا أن نخمن مدى الارتباك والتردد الذي نجده بدلاً من وجود قاعدة a law كان كثيرون من الملتزمين (دينيًا) يتمنون أن تكون قانوناً للعالم الإسلامي منذ البداية.

عندما طلب (الصحابي) ابن عباس من الناس في البصرة أن يقوموا بإخراج زكاة الفطر (بعد صيام رمضان)، تشاوروا فيما بينهم وسعوا للعثور على بعض أهل المدينة الذين يمكنهم أن يخبروهم (بحقيقة) هذه الفريضة الدينية التي كانوا يجهلونّها تماماً^(٣). ولم يكن نفس هذا المجتمع على دراية بكيفية أداء الصلاة، وقد اضطر الصحابي مالك بن الحويرث (توفي عام ١٩٤) إلى أن يُعطيهم بياناً عملياً في المسجد للأعمال المصاحبة لهذا الطقس الديني^(٤). ولا شك أن كل

(١) اليعقوبي، ٢، ص ٢٦٤، أعلى الصفحة.

(٢) راجع ZDMG، ٦١، ص ٣٩.

(٣) أبو داود، ١، ص ١٦٢، النسائي، ١، ص ١٤٣.

(٤) كتاب الأذان، رقم ٦٤؛ النسائي، ١، ص ١٠٠، من أسفل الصفحة.

امرئ كان يعلم أن هذه الفتوح تمت باسم الله تعالى (حرفياً: تمت باسم الإسلام) وأن جماعات الفاتحين، وأياً ما كانت بلادهم التي قدموا منها، أقاموا المساجد ابتغاء وجه الله؛^(١) إلا أن هذا لم يمنعهم من أن يكونوا جاهلين تماماً بأصول هذا الدين. ففى الشام أثناء العصور القديمة (أى: بعد الفتح الإسلامى) لم يكن شائعاً بين الناس العلم بأن الصلوات المفروضة عددها خمس صلوات فقط، ومن أجل التأكد من هذه الحقيقة كان من الضروري أن يعثروا على واحد من الصحابة لا يزال حياً حتى يمكنهم سؤاله عن هذا الأمر^(٢). ولم يكن يثير الدهشة أن قبيلة بنى عبد الأشهل العربية كانت عاجزة عن أن تجد بين أفرادها من يؤمهم فى الصلاة إلا عبداً (مكاتباً) مملوكاً لهذه القبيلة، وهو أبو سفيان^(٣). ولعله كان يتمتع بميل نحو أداء الشعائر الدينية أكثر مما لدى هؤلاء العرب، والذين لم يظهروا، خاصة فى عهودهم الأولى، إلا ميلاً قليلاً نحو هذا الجانب الذى يمثل جزءاً من الشكل الجديد لحياتهم^(٤). (طبقاً لتعاليم الإسلام). فلم يكن هؤلاء الناس (أى العرب) معتادين، إلا قليلاً، على الطريقة الإسلامية فى التفكير، وذلك إلى الدرجة التى جعلت من الواجب على المسلم، فى ذلك الوقت أن يتعلم أنه لا يصح للمرء أن يقول "السلام على الله"^(٥). وماذا تكون عليه حالة المعرفة عند المسلمين عندما كان ممكناً أن يقف البعض على المنبر ويُنشدون أبياتاً من الشعر العربى، وهم يظنون أنها آيات من القرآن؟^(٦) وفى زمن الحجاج، كما فى زمن عمر بن عبد العزيز (حرفياً: عمر الثانى) لم يكن لدى الناس

(١) أبو حنيفة الدينورى، ص ١٢٥، ٢، ١٤١، ٢.

(٢) الدارمى، ص ١٩٥؛ أبو داود، ١، ص ١٤٢؛ النسائى، ١، ص ٤٢.

(٣) التهذيب، ص ٧٢٦. تبدو هذه النقطة التفصيلية المتميزة أقرب للتصديق، لأنها كانت على النقيض من الأهواء التى كانت سائدة فى هذا الوقت؛ عندما كان هذا العمل (أى الاهتمام بالعبيد فى الصلاة أمراً حديثاً لم يستقر بعد). ذلك أن الاهتمام بمولى (أى: بأحد العبيد) كان ينظر إليه على أنه من التواضع الشديد الدال على التقوى: "العقد" فى كتاب كريمر Kremer، بعنوان Culturgegeschichtliche Streifzüge [auf den des Islames] ص ٦٤، رقم ٥، من البداية (القاهرة ١٣٢١، ١١، ٧٤). والفقرة المقتبسة من كتاب "التهذيب"، ص ٧٩٨، ٨، يجب أن تضاف هى الأخرى.

(٤) الجزء الأول "من كتاب التهذيب" ص ٣٩ وما بعدها.

(٥) النسائى، ١، ص ١٠٢، وراجع صفحات ١١٢، ١١٤.

(٦) الفهرست ص ٩١، السطر ١٠ وما بعده لراجع كذلك: ابن الجوزى، فى كتابه بعنوان Akhbar al-Haruga، طبعة سنة ١٣٤٥، ص ٧٠، من أسفل الصفحة، أو: رشر O.Rescher، فى كتابه بعنوان Der Isl. - الجزء ١٦، صفحات ١٥٦، وما بعدها.

فكرة عن "المواقيت الصحيحة للصلاة، وكان أغلب الأتقياء من المسلمين غير متأكدين من القواعد الأساسية تماماً"^(١). ومع ذلك، فقد بذل الأتقياء جهودهم لمطالبة الناس بالتمسك بالسنة الثابتة عن النبي، وعندما وجدوا أن الحكومة لا تدعمهم في جهودهم التي بدت غير هامة بالنسبة لها (أي: للحكومة)، قدموا هذه النبوءة التالية التي تنبأ بها النبي: "سيكون عليكم بعدى أمراء يميئون الصلاة"^(٢) فأقيموا الصلاة في مواقيتها رغم ذلك"^(٣). ولم يكن بوسع المؤرخين الذين ظهروا في عصور لاحقة ممن عجزوا عن تخيل هذا الوضع العام إلا أن يفترضوا أن الأمويين الأشرار عمدوا تغيير أوقات الصلاة"^(٤). والحقيقة، مع ذلك، هي أن الجماهير، على امتداد فترة حكم الأمويين، والتي كانت تعيش تحت سلطة حكامها الذين لا يتحمسون كثيراً للدين، لم يفهموا من أحكام الدين وقواعده إلا قليلاً. وكانت المدينة هي المقر الرئيسي لهذه القواعد والأحكام، وكان البحث عنها في المحافل الواقعة تحت نفوذ الأمويين عملاً لا جدوى منه ولعلّ العبارة التي تقول: "الملك في قریش، والحكم (بالمعنى الديني) في الأنصار"^(٥)، لعلها تُقصد الكشف عن هذه الظروف التي نقدم صورة عنها هنا.

(٢)

"الملك": يُصوّر هذا التعبير اتجاه الحكم الأموي. فقد كان حُكمًا دنيويًا (أي: غير ديني)، حيث قلت عنايته بالشرعية (حرفياً: القانون الديني) كما عمل بها الاتقياء، ولم يُول أهمية لكون هذه الشريعة تمارس سلطة مستمدة من النبي. ولم يشعر الأتباع الأوفياء للأمويين بحاجة خاصة لتوفير مؤسس الحكم الديني. ولابد أن الألفاظ الساخرة التي كان يتلفظ بها هؤلاء الأتباع هي التي منعت الزبير من النطق بالدعاء المعروف عند ذكر النبي في خطبه (أي: منعه من الصلاة والسلام على النبي ﷺ)^(٦). وكان مؤسس هذه الأسرة الحاكمة (أي: معاوية) هو

(١) النسائي، ١، ص ٤٦- ٤٧.

(٢) صفحة ٢٣ من الكتاب المذكور آنفاً.

(٣) الترمذي، طبعة فوس Vos، ص ٦، ٢.

(٤) المقرئزي، طبعة فوس Vos، ٦، ٢.

(٥) الترمذي، ٢، ص ٢٢٩.

(٦) المسعودي، ص ١٨٤، ٧.

أول من سَمَّى نفسه مَلِكًا ، وقد عَقَّبَ الشيخ الصالح سعيد بن المسيب على ذلك بكلمة لاذعة^(١). قائلًا: "جزى الله معاوية ، فقد كان أول مَنْ حوَّلَ هذا الأمر"^(٢) (أي ممارسة السيادة على المؤمنين الصادقين). إلى مُلْك.

وكان الصالحون من أمثال سعيد "ابن المسيب" يستنكرون هذا الوضع العام الخاضع لمثل هذا الحكم، وكانوا شديدي القسوة في انتقادهم لهذا الحكم الاستبدادي، وكانوا يتحدثونه بإظهار المقاومة السلبية له، بل كانوا يعلنون سخطهم عليه جهاراً^(٣)، حتى وصل بهم الحال في بعض الأحيان إلى رفض مبايعة الخليفة.^(٤) وفي مقابل ذلك كانوا موضع الكراهية والازدراء من قِبَل الدوائر الحاكمة. ويكفي أن تتأمل الطريقة التي يتعامل بها الحجاج بن يوسف مع "الصحابي" أنس بن مالك؛ فهو يُعَنَّفُ كأنه مجرم ويهدده، بأن يطحنه كما يَطْحَنُ حجر الرحي ويأن يجعله هدفاً للسهام^(٥). ويدعو الخليفة يزيد بن عبد الملك الشيخ الصالح الحسن البصري "بالشيخ الجاهل"، ويأنه عجوز خَرَفَ يَوَدُّ قَتْلَهُ لأن مُعارضته النابعة عن تقواه معارضة كريمة ومُرْعجة بالنسبة له^(٦). وقد سبق لهذا الحسن أن قال إن المفيرة (وهو أحد الولاة الأمويين) قد قام بعملٍ مشئوم، فيما ينصل بإيعازة "لمعاوية" بجعل الخلافة وراثية في الأسرة الأموية، وذلك باتخاذها

(١) اليعقوبي، ٢، ص ٢٢٦، ١٣ (أول مَنْ أعاد هذا الأمر مَلِكًا).

(٢) كان الخليفة السابق يسمى خليفة النبوة، انظر ZDMG، ٦١، ص ١٢٠، ١ (وهي النص) راجع (١٨٨٧) ص ٢٠٤، الحاشية. أبو داود، ٢، ص ١٧١، يشير إلى هذا التغير: تستمر خلافة النبوة ثلاثين عاماً، ثم يؤتى الله الملك مَنْ يشاء، وفي "المسند" لابن حنبل (٥، ٢٢٠ - ٢٢١) جاء هذا القول بهذه الصيغة: تستمر الخلافة ثلاثين عاماً، ثم تصبح بعد ذلك مَلِكًا، المرجع السابق نفسه، ص ٥٧٧، ٧ وما بعدها، الترمذي، ص ٣٥، أسفل الصفحة: يقول سعيد بن جبهان: يظن بنو أمية أن الخلافة فيهم؛ إن بنى الأزرق يكذبون، إنهم من أسوأ الملوك. (راجع كذلك لامنس Lamense، في MFOB، صفحات ٨١، وما بعدها = Etudes sur le règne du calife Omayyade Mo'awiyale, [Mo'awiya Ier] PP.189ff.)

(٣) اليعقوبي، ٢، ص ٣٣٩، ١١، ٣٤٠، أسفل الصفحة.

(٤) وفي هذا السياق، أيضاً، نجد نفس هذه الشخصية: سعيد بن المسيب، ابن قتيبة، طبعة وستنفيلد Wustenfel، ص ٢٢٤، ١.

(٥) أبو حنيفة الدينوري، ص ٢٢٧، سطر ٦ وما بعده. وقد وردت رواية أكثر تفصيلاً لهذه القصة عند الدارمي (تحت مادة: "الصُّدَّاء"، ٢، صفحات ٧١ وما بعدها، راجع كتاب "العقد"، ٣، صفحات ١٧، وما بعدها.

(٦) Fragn Hist. Arab.، ص ٦٦، ١٥.

للترتيبات اللازمة لجعل المبايعة واجبة (على الناس) ليزيد بن معاوية أثناء حياة أبيه، فقد فضل هذا الشيخ الصالح أن تكون الخلافة شورية كما كانت في صدر الإسلام (حرفياً: في عهود التأسيس)^(١). وقد كانت أهداف هذا الشيخ الصالح منفصلة تماماً عن الواقع. وأثناء هذا العصر الذي كان الحكام يدفعون بالعلماء الصالحين بعيداً عن الأضواء (أي: يحجبونهم عن التأثير في الجماهير) قام هؤلاء العلماء الصالحون، وذلك كما فعلَ الحاخامات اليهود تحت الحكم الروماني، (قاموا) بحصر جهودهم في البحث في الشريعة (حرفياً: في القانون law)، وهي التي لم تكن مطبقة في ظروف الحياة الواقعية، ولكنها كانت تمثل لهم القانون اللازم لمجتمعهم المثالي. وكانت العناصر والتي تخشى الله في هذا المجتمع تنظر بعين الاحترام إلى هؤلاء الرجال كأئمة يقتدون بهم، بل إن بعض الأفراد المتساهلين (أي: الغير متشددين في التمسك بتعاليم الدين) كانوا يلجأون إليهم ليرشدوهم بدافع من ضميرهم^(٢). وبدون إبداء أي اهتمام بالواقع، قام هؤلاء الرجال بإرساء قاعدة السُّنة النبوية التي ينبغي بناء قانون وتشريعات الدولة الإسلامية عليها. وقد قام الصحابة والتابعون الذين كانوا يعيشون بين هؤلاء الرجال بتزويدهم بالمادة العلمية الدينية التي شكلت محتويات وأساس جهودهم. أما ما لم يستطع هؤلاء الآخرون (أي: التابعون) تزويدهم به (من مسائل العلم) فقد كان يُنَحَثُ عنها في أماكن بعيدة. إذ كان الناس يسافرون إلى المدينة، وهي المكان الذي نشأ فيه علم الحديث، والتي تدفق^(٣) منها تيار الدين إلى المسلمين المُشَتِّين في كل مكان أثناء هذه الفترة التي ضعف فيها الإيمان (حرفياً: الفترة الإلحادية). بل إن الرجال المتحمسين كانوا يرتحلون دائماً إلى أماكن أبعد (من المدينة) في سائر أنحاء العالم الإسلامي حيث كانوا يَرْجُونَ أن يلتقوا ببعض الصحابة أو التابعين الذين قد يُبصرونهم بما غمض عليهم من حقائق هذه الشريعة. وإن ما قاله (الإمام) مكحول (توفي سنة ١١٢ للهجرة، راجع القسم الأول، ص ١١٠، حاشية رقم ١)، والذي حفظه لنا (عالم الحديث) أبو داود،

(١) في كتاب السيوطي، بعنوان "تاريخ الخلفاء"، ص ٧٩، أسفل الصفحة، بدون ذكر المصدر. (وبالنسبة للحسن البصري، انظر، إلى جانب ذلك، هـ. هـ. شايدر. H.H.Schaeder، في كتابه بعنوان Isl، جزء ١٤، ص ٦٧).

(٢) Agh.، ١٠، ص ٥٤، ١٨ "طلبت عائشة بنت طلحة من الشعبي أن يأتي إليها لتستشيره في مسألة تتعلق بالضمير.

(٣) الدارمي، ص ٧٥.

ليعطينا فكرة ما عن أمثال هذه الرحلات التي كانوا يطلبون فيها العلم أثناء القرن الهجري الأول (يقول مكحول): "كُنْتُ - وأنا في مصر - عَبْدًا مملوكًا لسيدة من قبيلة هُذَيْل، ثم أَعْتَقْتَنِي، ولكنني لم أغادر مصر إلا بعد أن جمعت كل ما كان متاحًا فيها من علم ومعرفة (بأمر الدين)، ثم ذهبت إلى الحجاز، ومن هناك سافرت إلى العراق، تَدْفَعُنِي نفسى الغاية، كما أنني حققت نفس النجاح (في تحصيل العلم الدينى). وبعد ذلك سافرت إلى بلاد الشام وغربلتها كذلك "أى: انتقيتُ أصح النقول والروايات الدينية إسنادًا". وكنت فى أثناء قيامى بهذه الرحلات كلها أبحث عن (بيان موثوق به عن) القاعدة الشرعية "لتوزيع" غنائم الحرب (الأنفال)، ولكنني لم أجد أحدًا يرويها لى. وفى النهاية قابلت شيخًا اسمه زياد بن جارية التميمي، فسألته قائلاً: "أسمعت شيئاً عن الأنفال؟ فأجابني قائلاً: نعم سمعتُ حبيب بن مسلمة الفهرى يقول: كنت حاضراً عندما وزع النبی الجزء الرابع فى البداية ثم الجزء الثالث عند العودة"^(١).

هذه هى البدايات الأولى للرحلات فى طَلَب العلم، التى سوف نعالج ما حققته من أهداف فى فصل مستقل.

وعلى هذا النحو يظهر أناس جدد يروون الأقوال المنسوبة للنبي، إلا أن أموراً جديدة ظهرت كذلك (إلى جانب هؤلاء الناس) فقد كانوا يقدمون لكل ما يستحسنه الصالحون دعماً إضافياً بسند متصل بالنبي. وكان من الممكن القيام بهذا التصرف بسهولة فى جيل لم يعد موجوداً فيه رجلٌ حَيٌّ من الصحابة، وهم الذين كانوا يُعْتَبَرُونَ الوسطاء الذين ينقلون أقوال النبي للناس. وقد أدى تَصَوُّر هؤلاء (الناس الجدد) بأنهم ينشرهم لهذه التعاليم إنما يقومون النزعة الإلحادية لهذا العصر، "أدى" إلى تهدئة ضمائر هؤلاء المخترعين الأتقياء للأحاديث، والذين كانوا يروون تعاليمهم الخاصة والتعاليم التى تلقوها من مُعلميهم المباشرين "أى الصحابة" مُسْتَدَّةً إلى مَرَجعية هذا السيد العظيم (أى النبي) الذى كان عند الجميع، بمن فيهم المنحلين، مصدراً للشرعية لا خلاف بشأنه. ونظراً لأن الصالحين من المعارضين للأسرة (الأموية) الحاكمة كانوا يتطلعون إلى العلويين ممن يدعون الأحقية فى الحكم باعتبارهم المخلصين المختارين "لإنقاذ" هذه الإمبراطورية، فقد خُصص جزء كبير من هذه الأقوال المزورة للشاء على آل النبي

(١) أبو داود، ١، ص ٢٧٤، راجع كتاب "التهذيب"، صفحة ٥٧٢.

بدون أن يكون في ذلك هجوم مباشر على الأمويين. بيد أنه لا يمكن لإنسان أن يكون من السذاجة إلى الحد الذي يجعله لا يتعرف على المضامين السلبية (لهذه الأقوال، أي المضامين والدلالات المعارضة للأمويين).

(٣)

وهكذا مر الحديث النبوي في القرن الهجري الأول بظروف مضطربة، وذلك في ظل معارضة صامتة للعنصر الحاكم الذي كان يتخذ اتجاهًا مضادًا (لهذه المعارضة). وقد قام (العلماء) الصالحون بالعناية بذلك القدر القليل (من العلم) الذي حفظوه منقولاً إليهم من العهود المبكرة (أي من عهد النبوة) أو ممن تحصلوا عليه عن طريق اتصالاتهم "بالتابعين"، كما أنهم نشروا هذا العلم بين إخوانهم وجماعاتهم. وقد قاموا كذلك باختراع مادة جديدة (أي: أقوال جديدة) كان بإمكانهم أن يتوقعوا الاعتراف بها في حدود مجموعة قليلة من الناس. ولا تمثل فترة حكم عمر بن عبد العزيز، والذي تُشرب روح السُّنة بالمدينة، لم تكن إلا مرحلة عارضة قصيرة في التاريخ الديني للأسرة الحاكمة التي كان ينتمي إليها (أي: للأسرة الأموية) وَقَدْ يُسَمَّى "حزقيًا" البيت الأموي الحاكم (تشبيهًا بحزقيّا أحد ملوك اليهود الذي قضى الآشوريون على مملكته في القرن الثامن قبل الميلاد (المترجم)). وحاول (أي عمر بن عبد العزيز) أن يجعل لما قام به علماء الدين في القرن الهجري الأول من عمل علمي وقور ثمرة عملية "بتطبيق السُّنة". فأحرز شعار السُّنة أهمية رسمية خلال فترة حكمه، كما أنه (أي عمر) بذل الجهد لجعل هذا الشعار معترفًا به في الأقاليم النائية من البلاد الخاضعة لحكمه. وقد تكون لدى الأجيال التي ظهرت فيما بعد انطباع عن حكمه مقتضاه أنه عندما يبعث بقرار إلى هذه الأقاليم "النائية" فإنه يتناول في العادة واحدًا من أمور ثلاثة: إحياء سُنّة أو القضاء على بدعة أو توزيع الصدقات "أي الزكوات" أو إعادة الأملاك التي ألحقت ببيت المال على وجه غير شرعي "إلى أصحابها"^(١). لهذا السبب، وَصَلَ الأمر إلى حد أن المتدينين أضافوه إلى الخلفاء الراشدين باعتباره خامسهم^(٢). فقد كان حكمه لا يهدف للملك. وقد ظهرت بين الخلفاء الذين

(١) راجع المصدر المذكور سابقاً، ص ٣٨.

(٢) أبو داود، ٢، ص ١٧٠، عن سفيان: الخلفاء خمسة، راجع JA، ١٨٥٠، ص ١٦٨، حاشية رقم ٢.

حكموا من بعده الروح المعادية للسنة في شكل أقل سطوعاً مما كانت عليه
أثناء حكم الولاة من أمثال الحجاج، إلا أن حماية الصالحين لم تظهر أثناء
حكمهم (أي الخلفاء التاليين لعمر بن عبد العزيز) كذلك.

وليس من اللازم أن يؤدي بنا ذلك إلى الاعتقاد بأن علماء الدين المعارضين في
هذه الفترة كانوا وحدهم المشتغلين بهذا التراث. فالسلطة الحاكمة نفسها لم
تكن متعطلة عن العمل "في هذا المجال". فإذا رغبت في جعل رأي ما مُعترفاً به
بصورة عامة وكفت جماعات العلماء الصالحين عن الجهر بالمعارضة، كان
عليها (أي السلطة الحاكمة) هي الأخرى أن تعرف كيف تكتشف حديثاً
يتناسب مع غرضها. وقد كان على هؤلاء الحكام أن يفعلوا مثل ما يفعل
خُصومُهم: أي أن يقوموا بدورهم باختراع بعض الأحاديث، أو يكونوا قد
اخترعوها فعلاً. وقد كان هذا في الواقع هو ما فعلوه. ويتوافر "لنا" عدد من
الوقائع. التي تبين أن الدافع لهذه الاختراعات والتزييفات كانت كثيراً ما تأتي
من أعلى دوائر الحكم؛ وإذا ثبت أنه كان يوجد حتى في أكثر علماء الدين
صلاحاً عملاء راغبون في تأييد اختراعاتهم "أي اختراعات هؤلاء الحكام: أي
أقوالهم المختلفة"، فليس عجباً أنه، وفي خضم القضايا الخلافية التي اشتد
النزاع فيها بين المسلمين، سواء أكانت قضايا سياسية أو عقائدية، ليس عجباً
(في هذه الحالة) أنه لا توجد قضية لا يستطيع هؤلاء المدافعون عن الآراء المختلفة
أن يذكرها عدداً من الأحاديث (المتصلة بهذه القضية)، وكلها مزودة بالأسانيد
القوية "حرفياً: الأسانيد المحترمة / أو المهيبة imposing".

وقد بدأ التأثير الرسمي على اختراع النقول traditions ونشرها وحصرها من
أوقات مبكرة جداً. فثمة أمرٌ أعطاه معاوية لواليه المطيع المغيرة فيه تأييد
للأمويين "يقول فيه": "لا تُسأَم مِن شَتَمِ عَلِيٍّ وإِهَانَتِهِ، ولا مِن التَّرحُّمِ عَلَيَّ عُثْمَانَ،
ولا مِن تشويه سمعة أصحاب علي، ونُحْهِم ولا تُصْنِغ إليهم (بمعنى: لا تصغ لما
يخبرون به وما ينشرونه من أحاديث)، واشتغل، في مقابل ذلك، بالثناء على
عشيرة عثمان وقريهم منك واصغ إليهم"^(١). فهذا تشجيع رسمي لرعاية ظهور ونشر
الأحاديث الموجهة ضد علي، وكبح الأحاديث المؤيدة لعلي ومنع انتشارها. ولم
يتردد الأمويون ولا أتباعهم السياسيون في تشجيع الأكاذيب المفترضة بعرضها في

(١) الطبري ٢، ص ١١٢.

صياغة دينية مقدسة، وكان كل ما يعنيهم هو العثور على مراجع (أى شخصيات يُرجعُ إليها) من العلماء الصالحين المستعدين للدفاع عن أمثال هذه التزييفات (أى الأقوال الموضوعة) بما لهم من مرجعية لا يُشكُّ فيها. ولم يكن ثمة نقص أبداً فى هؤلاء الأشخاص وإن المعرفة بآليات علم الحديث لا تُعطينا أى مبرر للشك فى الأصوات القادمة من معسكرات العدو.

عندما رغب الخليفة الأموى عبد الملك فى وقف رحلات الحج إلى مكة بسبب قلقه من أن يُرغم خَصْمُهُ عبد الله بن الزبير أبناء الشام^(١) المسافرين للأماكن المقدسة بالحجاز ليقدموا له البيعة، لجأ إلى الوسيلة المتمثلة فى الاعتقاد بأن الحج إلى قبة الصخرة فى بيت المقدس^(٢) بديل جائز عن الحج (إلى مكة). فقد أعلن أن الطواف الشرعى (كأحد أركان الحج) يمكن أدائه فى ذلك المكان المقدس ببيت المقدس (أى: حول قبة الصخرة) بنفس الشرعية التى للطواف حول الكعبة، والذي تأمر به الشريعة الإسلامية. وقد كُفَّ العالم الدينى الصالح الزُهْرَى بمهمة تبرير هذا التغيير الشكلى للحياة الدينية، والذي تحركه بواعث سياسية، وذلك باختراع قول يُنسب للنبي ونشره، ويكون من مقتضاه وجود ثلاثة مساجد يمكن أن يحج الناس إليها: وهى المسجد المكى، والمسجد النبوى بالمدينة، والمسجد (الأقصى) ببيت المقدس^(٣). ويبين لنا هذا الحديث تحيزه الشديد المتمثل فى وجود جملة إضافية زيدت (إلى الحديث الأصلي)، وهى زيادة تنتمى، ظاهرياً، إلى

(١) فى أثناء الحرب (بين عبد الملك وابن الزبير) كان الحج إلى الحرم (المكى) للقادمين من الشمال (أى من الشام) مستحيلاً، وذلك لأن القوات الشامية المحاصرة (لبلاد الشام) لم تكن تسمح لأى حاج بالمرور. وتوجد حكاية جديرة بالاهتمام عن هذا الموضوع فى أبى داود، ص ١٨٦.

(٢) لقد أراد الحكام الأمويون (وذلك كما يذهب إليه البعض، ابتداءً من عهد معاوية أول الخلفاء الأمويين) أرادوا كذلك أن ينقلوا منبر النبى من المدينة إلى الشام وفى وقت لاحق عُزِي فشل هذه المحاولة التى تنتهك حرمة المقدسات لأحداث خارقة متعددة (أى تتعلق بالمعجزات): وانظر الطبرى، ٢، ص ٩٢؛ وابن الفقيه الهمداني، ص ٢٤، ١؛ وانظر اليعقوبى، ٢، ص ٢٨٢؛ والمسعودى، ٥، ص ٦٦.

(٣) اليعقوبى، ٢، ص ٣١١، راجع كليرمونت - جانو Clarmont - Ganneu، فى JA، ١٨٨٧، ١، ص ٤٨٢. ليس عجباً من الكتاب الملتزمين بالعقيدة الإسلامية الصحيحة ألا يذكروا دور الزهري فى تأسيس قبة الصخرة وجعلها مكاناً للحج؛ والدارمى (تحت مادة الشاة)، ٢، ص ٥١ (لاشك أن هذا الحديث، فى صيغته المتطرفة هذه، والذي بمقتضاه أراد عبد الملك أن يجعل الحج إلى بيت المقدس بديلاً عن الحج إلى مكة، لاشك أن هذا الحديث يعد اختراعاً معادياً للأمويين، وبالرغم من ذلك، فليس بمستحيل أن يشارك الأمويون فى تشجيع الأحاديث المؤيدة لكون بيت المقدس مكاناً له قداسته الدينية. لهذه المشكلات راجع إس. دى. جويتن S. D. Goitein فى JAOS، ١٩٥٠، ص ١٠٤، وما بعدها؛ وجرابار Grabar فى كتابه بعنوان: Ars Orientalis، ص ٣٥ - ٣٦، ٤٥ - ٤٦).

صياغته الأصلية، ولكنها أغفلت فيما بعد، وذلك عن طريق التسوية بين المعتقد الدينى السليم الموجود فى هذا القول (أى: فى الحديث الأصيل) وفى الأقوال ذات الصلة به: "وإن صلاة فى بيت المقدس أفضل من ألف صلاة فى غيره من المساجد (حرفياً: فى غيره من الأماكن المقدسة)^(١). أى: حتى مكة والمدينة. وفيما بعد، حدث كذلك أن ورد ذكر (ال خليفة الأموى) عبد الملك عندما تقررت التسوية بين الحج إلى بيت المقدس والحج إلى مكة^(٢)، فلم يتعب الشوام من اختراع الأحاديث التى تشرح فضيلة زيارة الأماكن المقدسة بالشام ومساواتها للأماكن المقدسة فى مكة. فقد أوصى المسلمون، مثلاً، وفى ظل الوعد بالجنة، بأن يريطوا الحج إلى مكة بالحج إلى الخليل، وإلى آخر هذه الأماكن^(٣).

ويبدو محتملاً أن القصة الخرافية التى تزعم أن بئر زمزم تقوم بزيارة سنوية^(٤) لعين شيلواه Siloah التى تقع جنوب شرق بيت المقدس أثناء ليلة "الوقوف" بعرفات، تنتمى إلى تلك المجموعة من المعتقدات المتحيزة والهادفة لجعل بيت المقدس مساوية لبئر زمزم المعجزة Miraculous Zamzam.

وقد كان الغرض المستهدف من عدد كبير من هذه الأحاديث إظهار المنزلة الرفيعة لهذه الأماكن المقدسة فى بيت المقدس، والتى وُضعت فى مقام الصدارة خلال فترة الحكم الأموى. وقد نُسبت إلى (أم المؤمنين) ميمونة، إحدى زوجات النبى، أنها سألته هذا السؤال "قُلْ لَنَا قَوْلًا فَصلاً فى بيت المقدس، فرد النبى قائلاً: "حُجُّوا إليها وصلوا فيها" - وكانت الحروب فى هذه البلاد مشتتة^(٥) - فإن لم تستطيعوا أن تذهبوا إليها وتصلوا فيها، فأرسلوا زيتاً ليضئ مصابيحها"^(٦). وبصفة عامة، فإن من المحتمل أن تُعزى جميع الأحاديث التى

(١) ابن الفقيه الهمدانى، ص ٧، ٩٥، ١، ابن ماجه، ص ١٠٢.

(٢) اليعقوبى، المصدر نفسه، ص ٣٥٨، حتى النهاية.

(٣) "كتاب"، منشورات النووى، ورقة ٢٢، وجه الورقة. عن الأحاديث التى يتم نقلها هنا، يلاحظ بشكل واضح أنها رائجة أى منتشرة بين الأفراد البسطاء فى الشام (عَوَام الشام).

(٤) اليعقوبى، ٣، ص ٧٢٦، ٧٠٠، ربما سيطرت هذه النزعة كذلك على تطور الأساطير الخاصة بالصخرة، فقد قيل إن الصخرة تنافس الحجر الأسود فى مكة. ومن المحتمل كذلك أن عبد الملك (ال خليفة الأموى) كان فى ذهنه هذه الفكرة عندما وسَّع نطاق المسجد الأقصى ليضم الصخرة، فى داخل نطاقه.

(٥) استنتاجاً من هذه الجملة المعارضة تتضح نزعة هذا الحديث، وفى رواية أخرى توجد هذه الزيادة التى تقول: لأن صلاة فيها تعدل ألف صلاة (فى غيرها من الأماكن): ابن الفقيه، ص ٦٩، ١٠، راجع أعلام.

(٦) أبو داود، ١، ص ٤٨، الحديث الخاص بالمساجد الثلاثة، المصدر نفسه، ص ٢٠٢: عن الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة عن النبى، راجع كتاب "الجمعة" رقم ٢٦؛ والترمذى، ١، ص ٦٧.

تتناول السؤال عما إذا كانت الشام أو المدينة هي الأفضل^(١)، وتتناول الإجابة على ذلك السؤال بتفضيل الشام، من المحتمل أن تُعزى هذه الأحاديث إلى تأثير الحكم الأموي ونفوذه. وفي الواقع، يرتبط القول الفصل في إجابة هذا السؤال بالقول الفصل في الإجابة على السؤال الآخر: "مَن هم الأفضل" بنو أمية أم بنو هاشم؟^(٢) وكان (بعض) الحكام الأمويين يسمون المدينة "بالخبيثة" أي: "البغيضة" dirty one^(٣)، كما أن أحد الولاة في عصر (الخليفة الأموي) يزيد الأول أطلق عليها اسم "النتنة"^(٤)، أي "ذات الرائحة السيئة"، وذلك في مناقضة للقب الذي كان يُطلق عليها وهو "طَيِّبَة"، (أي ذات الرائحة الزكية)، وهو اللقب الذي وصف به المسلمون الصالحون^(٥) هذه المدينة الموقرة، والذي زعموا أنه الاسم الذي سُميت به مدينة النبي قبل ذلك في التوراة^(٦).

ومن الناحية الأخرى، كان بالإمكان أن تسمع في نفس الوقت أغاني شعبية شائعة الانتشار يرددوها الناس في شوارع المدينة معظمين من شأنها على حساب المدينة المنافسة لها دمشق، حتى أن الخليفة (الأموي) الوليد الثاني أعلن أنه سيكف عن الحج (إلى مكة) لأنه استمع دائماً إلى هذه الأغاني في الحجاز^(٧). وتعطينا الحكاية الآتية نوعاً من الإدراك للصراع بين هاتين النزعتين: فقد سأل أبو الدرداء (الذي عمل قاضياً بالشام) سلمان الفارسي أن يأتي إلى الأرض

(١) يترجح وجود الأحاديث التي اخترعت للتحدث عن فضائل الشام، يترجح وجودها محفوظة ومجموعة في أعداد كبيرة في فصل مَعْنَى بهذا الموضوع في مقالة خاصة عن مدينة دمشق كتبها ابن عساكر؛ ولسوء حظي أنتى لم أطلع على هذا العمل. وانظر عناوين الفصول ذات الصلة في كتاب كريمر Kremer بعنوان Über meine Sammlung orientalischer Handschriften (فيينا، ١٨٨٥) ص ١٦ (وهو الآن متاح في المجلد رقم (١) من طبعة دمشق، التي قامت بها دار المنجد ص ١٢٢٢، وفي طبعة دمشق الحديثة، ص ١٩٥١، وما بعدها).

(٢) انظر خصوصاً Agh، ١٥، ص ٣٠، ١١، وراجع ياقوت، ٣، ص ٢٤٣، ٩.

(٣) العقد، ٢، ص ١٤٠، السطر الثامن من أسفل الصفحة.

(٤) المسعودي، ٥، ص ١٦١، ٣.

(٥) يبدو القول الوارد في كتاب التفسير، رقم ٦١ (سورة رقم ٤، آية رقم ٧)، كأنه هجوم على هذه التسمية بالخبيثة، حيث يقول: إنها طيبة تنفي الخبث كما تنفي النار (أو الكبير في رواية أخرى) خَبَثَ الفضة، ومعناه: أن هذه المدينة طيبة الرائحة وأنها تزيل الأقدار كما تزيل النار الأقدار عن الفضة أو عن الحديد، في رواية أخرى، راجع الموطأ، ٤، ص ٦١. ويبدو أن كلمة "البلد الطيب" قولت، في منشأ الأمر، بكلمة البلد الخبيث، بمعنى أنها بلد خصيب وأن غيره ذو تربة جدياء عقيمة: سورة رقم ٧، آية رقم ٥٦.

(٦) ZDMG، ٢٢، ص ٢٨٦؛ راجع حسان، في ابن هشام، ص ١٠٢٢، ٥.

(٧) Agh، ١، ص ٢١، سطر ٦ وما بعده، وراجع ص ٢٢، سطر ٢٥، وما بعده.

المقدسة - يعنى الشام - فرد عليه سلمان قائلًا، كما تقول الرواية، : "لا يقدر أحد أن يقدس الأرض، ولكن الأعمال الطيبة هي التي تقديس الإنسان"^(١).

(أما) كيف أن الأمويين جعلوا شغلهم الشاغل ترويح الأحاديث التي تبدو لهم جذابة، وكيف أن أناسًا من أمثال الرجل الصالح الزهرى يقبلون أن يكونوا بمثابة أدوات (في أيدي الحكام) - رغم أن من المؤكد أنهم لم تحركهم في هذا الاتجاه دوافع أنانية^(٢)، ولكن لمجرد التماشي مع الدولة - (تقول: هذه الأمور) يمكن إدراكها من خلال شهادة (أي دليل أو بينة) حفظها الخطيب البغدادي تستحق الاهتمام في هذا السياق. حيث نجد - في هذا المرجع - حكاية ثم تناقلها من جيل إلى جيل. بعدة "طرق" عن "المحدث" عبد الرزاق (توفي عام ٢١١ للهجرة)، وهو أحد أتباع معمر بن راشد (توفي عام ١٥٣)، وهي برواية الأخير، وكان معمر نفسه ينتمى إلى مجموعة أتباع الزهرى. وتحكى لنا هذه القصة أن أحد الأمويين، وهو إبراهيم بن الوليد - وليس واضحًا ما إذا كان هذا الرجل هو الحاكم^(٣) المسمى بهذا الاسم من عدمه (توفي عام ١٢٦ للهجرة) - قدم إلى الزهرى ومعه كراسة كتبها، والتمس منه الإذن بنشر الأقوال المكتوبة فيها باعتبارها أحاديث رواها الزهرى. فأعطى الزهرى إذنه بسهولة "قائلًا": ومن غيرى يمكنه أن يخبرك بهذه الأحاديث^(٤)؟ وهكذا تمكن هذا الأموى من أن يروج محتويات مخطوطية بوصفها نصوصًا علمها إياه الزهرى. وتؤكد هذه الحكاية تمامًا رغبة الزهرى (الذى نقلنا عنه مثالاً قبل ذلك) في تأييد اهتمامات هذه الأسرة الحاكمة لاستعمال الوسائل الدينية. ومن المحتمل أن تكون تقواه قد تسببت في وجيعه ضميره أحيانًا ولكنه لم يكن بمقدوره أن يقاوم على الدوام ضغط الدوائر الحاكمة. وقد حفظ لنا معمر هذا الذى ذكرناه

(١) الموطأ، ٣، ص ٢٤٥.

(٢) إن اتصاف الزهرى بصفة الفيرية/أى الإيثار (وهى عكس الأنانية) لهو محل الشاء بصفة خاصة: يقول معاصره عمرو بن دينار عنه: ما رأيت أحدًا الدراهم والدنانير أهون عليه منه، كانت الدراهم والدنانير عنده بمنزلة البعير، كما وردت في الترمذي، ص ١٠٤، أسفل الصفحة.

(٣) يتجه سياق القصة عكس هذا الاتجاه: رأيت رجلاً من بنى أمية، وهى عبارة من الصعب افتراض أنها - تستعمل في الإشارة إلى الأمير. ومن ناحية أخرى، فقد ذكر إبراهيم هذا بين هؤلاء الذين تلقوا الحديث عن الزهرى، ابن عساكر في كتاب "التاريخ" للسيوطي، ص ٩٩، سطر ١١. (انظر ابن عساكر، طبعة سنة ١٣٢٣، ٢، ٢٠٢، حيث وردت القصة الآتية كذلك - فى هذا المرجع).

(٤) الخطيب البغدادي، الورقة ٣٢٢، ظهر الورقة لطبعة حيدر آباد، ص ٢٦٦.

حالا قولاً قاله الزهرى: وأكرهنا هؤلاء الأمراء عليه (أى على كتابة الأحاديث)^(١). ولا يمكن فهم هذه الحكاية إلا بناءً على افتراض رغبة الزهرى فى إعطاء اسمه، وهو الاسم الذى كان يحظى بالتقدير بين المسلمين بصورة عامة، لتأييد رغبات نظام الحكم.

وفى الفصل القادم سيتوجب علينا أن ندرس بصورة أدق العلاقة بين جماعات الصالحين ذوى المواقف السياسية المتشددة وبين نظام الحكم الأموى. فالزهرى لم يكن ينتمى إلى دائرة هؤلاء الخصوم العنيدين، وإنما إلى هؤلاء الذين يتصورون أن طريقة الحلول المؤقتة مع نظام الحكم المذكور أمر مرغوب فيه. وهو لم يتجنب منصب القضاء لكنه كان يتحرك بغير تردد فى حاشية الحاكم^(٢)، بل إننا لنراه، وفى أثناء رحلة الحج، وسط أتباع هذا البعيع (أى الحاكم الظالم) الذى يخيف الصالحين^(٣). وقد عيَّنه هشام معلماً خاصاً لابنه الأمير^(٤)، وأثناء حكم يزيد الثانى وصل به الحال إلى أن وافق على قبول منصب القضاء^(٥). وفى مثل هذه الظروف كان لابد له من أن يمتلك موهبة التغاضى عن بعض الإجراءات التى لا تتفق مع الدين، كما أنه استطاع بصعوبة أن ينتمى إلى تلك الدوائر "أى الجماعات" التى لجأت إلى المقاومة السلبية لتعارض "خلفاء الجور" أو "الظلمة"^(٦) - وذلك حسب ما كان يُسمى به الصالحون حكام هذه الأسرة الحاكمة "حيث امتلأت الدنيا بالظلم"^(٧)، تحت حكم ولاية هذه الأسرة.

(١) JASB، ١٨٥٦، ص ٣٢٢، رقم ٧١ (= الخطيب، فى كتاب التقييد، ص ١٠٧، وللاطلاع على فقرات أخرى راجع ملاحظات المراجعين). ولم يشرح سبرنجلر Sprengler هذه الكلمات شرحاً صائباً "فكتبها هكذا": "لقد حثنا هؤلاء الرؤساء كذلك (والذين ليس لهم ذكر هنا) على رفض هذا العمل، أى: على رفض كتابة الأحاديث". ومما سبق ذكره بعاليه يتضح من يكونون هؤلاء الأمراء". وقد قام الشرح الذى قدمه سبرنجلر على القراءة الخطأ لكلمة: أكرهنا، "بسكون الهاء" بدلاً من كلمة "أكرهنا"، "يفتح الهاء"، وراجع موير Muir فى كتابه بعنوان Mohomet، ١، ص ٣٢ (xxxiii) من المقدمة.

(٢) العقد، ٢، ص ٣١٠.

(٣) JASB، ١٨٥٦، ص ٣٢٦، رقم ٩٣ (= الخطيب، كتاب تقييد العلوم، ص ١٤٠).

(٤) فى المقالة التى كتبها شبرنجلر Sprengler: "طبعة ألفرد فون كريمر Alfred von Kremer لكتاب الواقدي، JASB، ١٨٥٦، ص ٢١٠ (راجع المصادر فى BSOAS، ١٩٥٧، ص ١١).

(٥) ابن قتيبة، طبعة وستفيلد Wustenfild، ص ٢٣٩، ٩.

(٦) راجع JA، ١٨٥٠، ١، ص ١٧٨.

(٧) أبو المحاسن، ١، ص ٢٤٣، ٩.

وكانت هذه الجماعات، والتي كانت تضم رجالاً وصلت بهم التقوى إلى حد أنهم كانوا يستأثرون إذا قام مُقرئو القرآن الفقراء بممارسة حرفتهم الدينية الجلييلة عند عقد مجلس القضاء لمحاكمة أحد كبار رجالات ذلك العصر^(١). (نقول: كانت هذه الجماعات) ترى أن أى ارتباط بالقوى السياسية القائمة وبالاتجاه السائد لها إنما هو أمر مُحرم محظور. (ويقولون فى ذلك) إن من يتبع نظام الحكم القائم سيفضى به الأمر إلى الفواية والفتنة، أو حسب قولهم بالحرف الواحد (مَنْ اتبع السلطان افتن)^(٢). وكانوا يرون أن من الأمور المحظورة، والتي منها أمرٌ مرفوض رفضاً صريحاً لا موارية فيه، الدخول فى خدمة نظام الحكم وفى أى منصب يعتمد على هذا النظام، خاصةً منصب القاضى^(٣). ولما كان نظام الحكم على وعيٍ بأن مثل هذا الرفض كان قائماً على نفورٍ مبدئى من هؤلاء الحكام (أى: نفور نابع من التزام هؤلاء الصالحين بمبادئهم الدينية) فقد كان رفض المنصب الرسمى يُواجهُ بعقوبةٍ قاسية فى كثير من الأحيان، أو يُرغمُ الرافضون على قبول هذا العمل قسراً^(٤). وتقادياً لهذا الإرغام قام عامر الشعبى (توفى حوالى سنة ١٠٢ - ١١٠ للهجرة) بارتداء ثياب ملونة، وشارك فى ألعاب تافهة واختلط بالفتيان فى الشوارع قاصداً من ذلك الظهور بمظهر من لا يستحق منصب القاضى^(٥). وقد كان الشعبى هذا واحداً من خصوم نظام الحكم، حيث شارك مشاركة فعالة فى الثورة التى قام بها الأشعث ضد الحجاج^(٦). وكان هؤلاء الصالحون^(٧) ينظرون إلى قبول منصب القاضى فى ظل هذا الحكم الشرير باعتباره عملاً مُحرمًا، كما أنهم لم يتخلوا

(١) راجع القصة الخاصة بحسن البصرى فى كتاب الجواليقى، طبعة درينبورج Derenbourg، Morgenlandische Forschungen، ص ١٤٠، أسفل الصفحة، فهذه القصة مرتبطة بالحديث القائل بأن أسوأ قراء القرآن عند الله من يزورون الأمراء، وفى رواية (الجورة)، ابن ماجه، ص ٢٢.

(٢) النسائى، ٢، ص ١٣٩.

(٣) ابن قُطبغا EG. Ibn Qutlbugha، ص ٤، رقم ٢؛ راجع الكتاب المكتوب بالفرنسية وعنوانه Recueil de teltes et de traductions والذي نشرته مدرسة اللغات الشرقية الحية Ecolldes langues orientales vivantesw، ١٨٨٩، ص ٢٨٠.

(٤) مثال على ذلك، انظر Agh، ٥، ص ١٣٧، أعلى الصفحة.

(٥) السرخسى، فى كتابه "شرح كتاب السير الكبير"، الورقة السابعة، ظهر الورقة (١، ١٣).

(٦) Agh، ٥، ص ١٥٢، ٤.

(٧) هذه القصة فى "كتاب" المسعودى، ص ٤٥٨، ذات طابع تعليمى واضح جداً فى هذا الصدد.

عن مبدئهم هذا حتى أثناء حكم العباسيين. "إن من يقبل منصب القاضى يشبه امرءاً ذُبِحَ بدون سكين (فقد ذُبِحَ بغير سكين)" ^(١). وكان هؤلاء الأفراد "من العلماء الصالحين" أكثر ثباتاً على المبدأ وأكثر التزاماً بتقوى الخلق من أولئك الشعراء - ومن أمثالهم الطرماح (توفى سنة ١٠٠ للهجرة) - الذى انحاز إلى جانب الخوارج ^(٢) أو إلى غيرهم من الفرق المعارضة، ولم يرفض بالرغم من ذلك (الموقف المناوئ للأمويين) أن يقدم قصائد المديح للولاة الأمويين من أجل الحصول على المال ^(٣). ولم يكن الشعبى مُلْزَمًا بالتردد والحيرة فيما يتصل بقبول المنصب الرسمى العام تحت حكم الأمويين ^(٤). وذلك لأنه كان يُبْدَى رغبة - دائماً - فى التعاون مع السلطات الحاكمة.

إن الأحاديث التى كانت توضع أو كانت كما فى المثال الأخير، يتم إقرارها فى صورة أوامر رسمية، لم تكن تشير على الدوام إلى ما للبيت الأموى من مصالح سياسية كبيرة ومصالح (شخصية) تتعلق بأفراد هذه الأسرة الحاكمة. فقد كان يحدث أحياناً أن يرغب هؤلاء الحكام فى تغيير (بعض) الشعائر الدينية بطريقة لا تتوافق مع ما توارثه الصالحون من أهل المدينة (عن النبى)، وكان هذا العمل يثير معارضة هذه الجماعات العنيدة (أى: فى تمسكها بدينها). وقد كان يلجأ إلى الاختراع الرسمى للأحاديث أثناء حكم الأمويين حتى فى أمثال هذه الأغراض البسيطة. وقد كان يُراد من الأقوال الدينية (الموضوعة) أن تحطم مقاومة (العلماء) الصالحين وأن تجردهم من أسلحتهم. وإليك مثالا لهذه الحالة. كما هو معروف، فإن الإمام يوم الجمعة يُلقى خطبتين على المصلين المجتمعين فى هذا الاجتماع الأسبوعى العام. وفى الأيام الأولى (من تاريخ الخلافة الراشدة) كان الذى يقوم بإلغاء الخطبتين فى عاصمة الدولة هو الخليفة نفسه. ومن المرجح أن الحكام المتواضعين فى هذه الحقبة الأيوبية كانوا يؤدون هذه

(١) الترمذى، ١، ص ٢٤٩، ٤: Agh، ٨، ص ٤٥، ١٤؛ وراجع ياقوت، ٣، ص ٨٠، ٥.

(٢) راجع هذه الفقرة فى الجزء ١، ص ١٣٠، ملحوظة رقم ٢.

(٣) Agh. ١٠، ص ١٥٩، السطر الثالث من أسفل، وص ١٦٠.

(٤) إن علماء الدين المسلمين/ أو الميالىين إلى التوفيق بين المتعارضين، قد بذلوا الجهد ليثبتوا جواز قبول منصب القاضى تحت حكم السلطان الجائر، وذلك باللجوء إلى حُجج ذات طابع دينى. وتهتم المقدمة التى قدّم بها الخصاف (توفى سنة ٢٦١ للهجرة)، وهو الذى كان يمارس القضاء بنفسه، تهتم بأمثال هذه الحجج والبراهين.

المهمة وهم واقفون على منصّة بسيطة (تسمى المنبر)^(١)؛ كما أنه من الصعب أن نتصور أنه جرت العادة من قديم الزمان أن يظل المتحدث "أى الخطيب" جالساً أثناء إلقائه لخطبته التى تمثل طقساً دينياً أمام هذه الجماعة. إلا أن الوقوف أمام هذه الجماعة (من المستمعين لخطبة الجمعة) كان يختلف فيما يبدو مع ميل الأمراء الأمويين للتكبر والتعالى. ومع ذلك، فقد عظموا - بالفعل - شأن اعتلاء المنبر بصفقتهم رؤساء على الناس، ونظروا لهذه الميزة بوصفها جزءاً هاماً من كرامتهم كحكام، وذلك كما يتضح من قصائد المديح التى كانت تقال فى أمراء هذه الأسرة الحاكمة، فقد مدح معاوية بأنه "رَكُوبُ الْمَنَابِرِ وَثَّابُهَا"^(٢)، وذلك (فى قصيدة قيلت) بعد وفاته. وتظهر نفس الصورة، التى يُصوّر فيها المنبر فى صورة مطية، ويصوّر فيها الأمير الذى يعتليه فى صورة الفارس الجسور^(٣)، تظهر فى إحدى القصائد التى يخاطب فيها الشاعر يحيى بن أبى حفصة الوليد بعد وفاة أبيه عبد الملك:

إن المنابر لتبكيه فى يوم وفاته (أى: عبد الملك) إن المنابر تبكى يوم وفاة فارسها وحينما اعتلاها الوليد خلافة قالت هذا ابنه، هو مثله فى هيئته، وارتاحت إليه، ولو أن بعده (أى بعد والد الخليفة) أحداً غيره قرع هذه المنابر، لهبت قائمة فطرحته أرضاً^(٤).. إلا أنه يبدو أن عَجَزَتَهُم الأرسقراطية - هذا لو أمكن تصوير عقل هؤلاء القرشيين المتكبرين - كانت ترفض فكرة الوقوف منتصبين أمام رعاياهم كما يقف الوعاظ المستأجرون، وقد كانت العجرفة الأرسقراطية، كذلك، والتى كان الخوف من الاغتيال يزيد لها قوة، كانت السبب الذى جعل معاوية، أول خلفاء بنى أمية، يتخذ مقاصير (جمع مقصورة)

(١) (هذا خطأ، فالمنبر كان فى أصله نوعاً من الكراسى كان يجلس عليه رئيس الجماعة. انظر س. ه. بكر C.H. Beker فى 'Die Kanzel im Kultus des alten Islam', Orientalische Studien Th. ١، ٢٢١ وما يليها من صفحات = Islamstudien، ١، ص ٤٥٠ وما يليها من صفحات، هـ. لامنس Etude, H. Iammens، ص ٢٠٢ - ٢٠٨ = MFOB، ص ٩٥ - ١٠٠).

(٢) Agh. (٢)، ١٦، ص ٢٤، وراجع ١٠، ص ٦٢، ١، وذلك عن المشهد الجميل عندما اعتلى معاوية المنبر لأول مرة.

(٣) راجع نفس المصدر السابق، ١٠، ص ١٤٢، ٢.

(٤) المرجع السابق نفسه، ٩، ص ٢٨، ١٨، والسطور التالية: وكان ولائهم كذلك - يولون اعتلاء المنابر قيمة عظيمة، وفى قصائد المديح التى كانوا يمدحون بها يُشار كثيراً إلى مهمتهم التى يؤدونها على المنبر. وقد بلغ الأمر بزياد العجم إلى أن يصف أحد الولاة بأنه أفضل من اعتلى المنبر خوفاً من الله بعد النبى، المرجع السابق، ١٠، ص ١٥٥، السطر السابع من أسفل الصفحة. وقد مدح أحد أمراء مكة بأنه "زَيْنُ الْمَنَابِرِ يُسْتَشْفَى بِخَطْبَتِهِ" - هُذَيْل، ٢٥٦، بيت الشعر رقم ٤٦.

بُنيت بجانب المساجد الكبيرة له ولحاشيته، وذلك خلافاً للأعراف المتبعة، وكان قصده من ذلك تقادى الاختلاط بالناس^(١). وقد قُضِيَ على هذا النظام الذى استحدثه الأمويون أثناء فترة حكم أول الخلفاء العباسيين، وهى عند بعض المؤرخين أثناء فترة حكم المهدي، وعند غيره أثناء فترة حكم المأمون^(٢)، وقد غُيِّرَ أسلوب الخطبة لنفس تلك الاعتبارات. فالمثل الأعلى للسلطة (أى الخليفة) يجب تمييزه برفع شأنه عن مُستوى الخطب التى يتلقى الخطباء عليها أجراً، كما أن كرامة الملك ومهابته كانت تتبدى للعيان أمام الناس حتى فى تلك المناسبة الجادة الوقور. بل إن الخطبة نفسها كانت تتسبب فى إصابتهم باضطراب بالغ، وذلك بالرغم من أنهم لم يكونوا يريدون أن يتخلوا عن تلك الفرصة فى استعراض سلطانهم ومكانتهم التى تجعلهم فوق رؤوس العباد. "فقد روى أن (الخليفة الأموى) عبد الملك فسّر السبب الذى جعله يشيب مبكراً، فقال: "كيف لى أن أقدر أن أتقادى الشيب وأنا أعرض عقلى على الناس مرة كل جمعة"^(٣)، ولهذا فقد بذلوا الجهود لإحداث تأثير (على الناس)، ولو بصورة ظاهرية فى أقل تقدير، بحيث يتلاءم هذا التأثير مع مكانتهم العالية كحكام. وتحقيقاً لهذا الغرض أدخل خلفاء الأمويين الأوائل تغييرات متعددة على خطبة الجمعة كشعيرة دينية، وعلى أسلوب عرضها على الناس بالطريقة التى تجردها من سميتها الديمقراطية القديمة. "لذلك" أمر معاوية بأن يُزاد المنبر عدة درجات من أجل أن يشغل المثل الأعلى للسلطة الحاكمة، أثناء قيامه بهذه المهمة التى كانت بمثابة رمزٍ مهيبٍ لهذه السلطة، مكاناً أكثر ارتفاعاً مما كان مألوفاً فى العهود الديمقراطية^(٤)، (أى: فى أول عهد الإسلام). وكانت المنابر البديعة الشكل، والتى وصل بها الحال إلى أن تصنع من المعدن^(٥)، تُنصبُ فى كل

(١) الطبرى، ٢، ص ٧٠ حتى الآخر. لبالنسبة للمقصورة راجع لامنس Lammens، فى كتابه بعنوان Etudes، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ = MFOB، ٢، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) اليعقوبى، ٢، ص ٥٧١، ١٥؛ وانظر Frag. Hist. arab، ص ٢٧٢، ١٤، ص ٢٧٣، ٨ ويبدو أن ابن خلدون لا يصدق أن المقاصير هدمت فى أثناء حكم العباسيين، ولكنه يرى أن هذا الأمر المستحدث الذى أتى به الأمويون نظاماً مشروعاً ينتمى إلى المزايا العديدة التى اتصفت بها هذه الخلافة، بل إنه ليصل الحال إلى أن يسميه (سنة الله فى عباده)، انظر "المقدمة"، ص ٢٢٥، ٢.

(٣) أنساب الأشراف، ص ١٧٧، وراجع كتاب العقد، ١، ص ٢٩٥.

(٤) اليعقوبى، ٢، ٢٨٢، ١٥.

(٥) أبو المحاسن، ص ٧٨، السجل رقم ٩٣، ص ٢٥٠، من السجل رقم ١٢٢. - (كلمة "معدنى"، هنا تُعزى لخطأ؛ وذلك لأن كلمة "حديد" قرئت على أنها "جديد"، وذلك وفقاً لما أشار إليه بيكر Beker، ص ٣٩٦).

مكان^(١)، وذلك مِنْ أَجْلِ أَنْ تَضْفَى الْمَزِيدُ مِنَ الْأَهَمِّيَّةِ عَلَى الْخَلِيفَةِ وَنَوَابِهِ، عَنْ طَرِيقِ هَذِهِ الْمَنْصَةِ الْفَخْمَةِ (حَرْفِيًّا: عَنْ طَرِيقِ خَشَبَةِ الْمَسْرَحِ "Stage") الْمَخْصُصَةِ لَخُطْبَةِ الْجُمُعَةِ. وَقَدْ كَانَتْ الْأُمُورُ تَسِيرُ فِي الْعَصُورِ السَّابِقَةِ عَلَى نَحْوِ أَكْثَرِ بَسَاطَةٍ^(٢)، "حَتَّى إِنْ عُمَرَ (بْنِ الْخُطَّابِ) هَدَمَ مَنِيرًا بَنَاهُ وَالِيهِ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ فِي مَدِينَةِ الْفُسْطَاطِ. وَلَعَلَّ هَذَا التَّصَرُّفَ (مِنْ جَانِبِ عَمْرِ بْنِ الْخُطَّابِ) يُعَدُّ أَسْلُوبًا عَنِيفًا مُسْتَحْدًا مَقْصُودًا مِنْهُ الْإِعْتِرَاضُ عَلَى الْمَيُولِ وَالنَّزَعَاتِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَظْهَرَ فِيهَا بَعْدُ"^(٣)، وَفِي مَبْدَأِ الْأَمْرِ كَانَتْ الْخُطْبَةُ تَلْقَى بَعْدَ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ. وَفِي أَثْنَاءِ الْحُكْمِ الْأُمَوِيِّ كَانَ الْخُلَفَاءُ يَبْدَأُونَ بِخُطْبَةِ الْعِيدِ قَبْلَ إِقَامَةِ الصَّلَاةِ بِحُجَّةِ أَنْ النَّاسَ قَدْ يَتَفَرَّقُونَ قَبْلَ سَمَاعِهِمْ مَا يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِمْ (أَيُّ عَلَى الْخُلَفَاءِ وَالْوَلَاةِ) قَوْلُهُ لَجَمَاعَةِ الْمُصْلِينَ^(٤)، وَقَدْ كَانَ (الْخُلَفَاءُ وَالْوَلَاةُ) يَرُونَ أَنَّهُ مِمَّا يُحِطُ مِنْ شَأْنِ نِظَامِ الْحُكْمِ أَنْ لَا يَعْتَنِيَ النَّاسُ بِحُضُورِ وَسَمَاعِ الْخُطْبَةِ الَّتِي يَلْقِيهَا الْخَلِيفَةُ أَوْ نَائِبُهُ مِنْ عَلَى الْمَنِيرِ بِنَفْسِ عَنَائِتِهِمْ بِهَذَا الطَّقْسِ الدِّينِيِّ (أَيُّ: صَلَاةِ الْجُمُعَةِ). وَحِرْصًا عَلَى اعْتِبَارَاتِ الْهَيْبَةِ كَانَ الْخَلِيفَةُ وَقْتُهَا يَلْقَى إِحْدَى خُطْبَتَيْ الْجُمُعَةِ وَهُوَ جَالِسٌ. وَكَثِيرًا مَا أَكَّدَ الْمُؤَرِّخُونَ أَنَّ هَذَا التَّصَرُّفَ كَانَ يُقْصَدُ بِهِ إِحْدَاثُ تَغْيِيرٍ فِي الشَّعِيرَةِ الدِّينِيَّةِ لَخُطْبَةِ الْجُمُعَةِ^(٥)، إِلَّا أَنَّ هَذَا التَّصَرُّفَ قَدْ أَثَارَ اعْتِرَاضَ الصَّالِحِينَ الْمُخْلِصِينَ لِلسُّنَّةِ، وَكَانَ لَا بَدَّ مِنَ الْعَثُورِ عَلَى أَحَدِ عُلَمَاءِ الدِّينِ الرَّسْمِيِّينَ مِنْ أَجْلِ أَنْ يُرْشِدَ النَّاسَ^(٦)، (أَيُّ: إِلَى صِحَّةِ هَذَا التَّصَرُّفِ) وَهُوَ رَجَاءُ بْنُ حَيَّوَةَ (تُوفِيَ سَنَةَ

(١) وَكَانَ أَحَدُ رُودِ الْأَفْعَالِ لِهَذَا الْعَمَلِ، الْقَوْلُ الْمُنْسُوبُ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِي يَحْظَرُ فِيهِ عَلَى صَحَابَتِهِ أَنْ يَنْصَبُوا مَنَابِرَ مِنَ الْحَجَرِ. ابْنُ حَجَرٍ، ٤، ص ١٨٨.

(٢) بِالنِّسْبَةِ لِلْمَنِيرِ الْبَسِيطِ الَّذِي اعْتَلَاهُ عَلَى بَنِ أَبِي طَالِبٍ فِي الْكُوفَةِ، انْظُرِ الْحَرِيرِي، فِي كِتَابِهِ الدَّرَّةُ، ص ١٢٢.

(٣) أَبُو الْمُحَاسَنِ، ١، ص ٧٦، وَقَدْ أَمَرَ الْخَلِيفَةُ الْعَبَّاسِيُّ الْمَهْدِيُّ فِي سَنَةِ ١٦١ بِهَدْمِ الْمَنَابِرِ الَّتِي أُقِيمَتْ فِي ظِلِّ حُكْمِ الْأُمَوِيِّينَ وَتَحْوِيلِهَا إِلَى مَا كَانَ مُتَّبَعًا فِي عَصُورِ الْإِسْلَامِ الْأُولَى "حَرْفِيًّا: فِي الْعَصُورِ الْأَبْوِيَّةِ"، التَّرْمِذِيُّ، ٣، ص ٤٨٦.

(٤) تَبَعًا لِقَوْلِ غَيْرِ مُؤَكَّدٍ فِي التَّرْمِذِيِّ، ص ١٠٥، ٢، ص ٢٦، فَإِنَّ الْخَلِيفَةَ مَرْوَانَ كَانَ أَوَّلَ مَنْ أَدْخَلَ هَذَا التَّغْيِيرَ. الْيَعْقُوبِيُّ، ٢، ص ٢٦٥، رَاجِعِ أَبُو الْفَرَجِ، كِتَابُ *Historia Dynastiarum* طَبْعَةُ بُوْكُوكِ Pocock، ص ١٩٤، يَحْدُدُ مَعَاوِيَةَ بِاعْتِبَارِهِ مُؤَسِّسَ هَذَا التَّصَرُّفِ / أَوْ التَّغْيِيرِ. وَقَدْ قَدَّمَ هَذَا الْمُؤَرِّخُ الْمُؤَيَّدَ لَعَلَى بَنِ أَبِي طَالِبِ الْمَبِيرِ لِهَذَا التَّغْيِيرِ بِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَفَادِرُونَ الْمَسْجِدَ بَعْدَ الصَّلَاةِ لَكَيْ لَا يَكُونُوا حَاضِرِينَ أَثْنَاءَ شَتَمِ (الْخُطَّابِ) لَعَلَى فِي الْخُطْبَةِ.

(٥) الْيَعْقُوبِيُّ، ٢، ص ٣٤١، ٤. وَكَذَلِكَ الْوَلَاةُ، ابْنُ حَجَرٍ، ٣، ص ١٤٢ (حَيْثُ رَجَعَ بِهَذَا التَّصَرُّفَ إِلَى عَهْدِ أَقْدَمِ مَنْ هَذَا الْعَهْدِ).

(٦) *Fragm. Hist. Arab*، ص ٦٤، ٢. مِنَ الْجَدِيرِ بِالْمُلَاحَظَةِ تِلْكَ الطَّرِيقَةَ الَّتِي عَزَى بِهَا قَدْرٌ عَظِيمٌ مِنَ الْجُهِدِ إِلَى رَجَاءِ هَذَا فِي بِنَاءِ مَسْجِدٍ جَدِيدٍ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَالَّذِي كَانَ يُرَادُ مِنْهُ الْإِقْلَالُ مِنَ الْحُجِّ إِلَى مَكَّةَ، ZDVP، ١٢، ص ١٨٢، رَاجِعِ *Orientaland Occident*، ١، ص ٤٤٨.

١١٢ للهجرة)، والذي لولا ذلك لاستحق الثناء عليه.. بوصفه مرجعاً دينياً تقيّاً، -
والذي كان يعتبر - ممن يُستشار في المسائل المتعلقة بالضمير في مجالس
القضاء التي كان يعقدها عدد كبير من الحكام الأمويين^(١)، فقد أكد رجاء
ابن حيوة أن واحداً من الخلفاء الأول، وهو عثمان بن عفان، والذي ينبئ على
خلافته، كما هو معلوم جيداً، أساس شرعية حكم هذه الأسرة، كان من
عادته، أيضاً أن يقف أثناء الخطبة الأولى (من خطبتي الجمعة)، ولكنه يلقى
الخطبة الثانية وهو جالس^(٢)، بل إن هذه الدوائر وصل بها المدى إلى أن تقول إن
عليّاً قد ألقى خطبته وهو جالس؛ ومع ذلك، فإن مما يثير الاهتمام أن نلاحظ أن
دلالة هذه الرواية قد مُحيت في ذلك الوقت قبل حلول القرن الثالث الهجري،
وذلك عندما أدى انتصار السُّنة إلى أن جعلَ النزعة المستقلة العنيدة للحكام
العرب القدماء غير مقبولة في ذلك الوقت، وأن (نلاحظ كذلك أنه) لم يكن
أحد إلا الجاحظ يستطيع أن يقدم تفسيراً ساذجاً^(٣) (لهذه الرواية).

ويتضح المدى البعيد الذي بلغته هذه الأقوال المختلفة، والتي أشار بها الحكام
الأمويون لمصلحتهم في الحفاظ على الامتيازات التي كانوا يدعونها لأنفسهم،
يتضح ذلك من أنهم لم يكتفوا فقط بذكر عثمان (أي: بزعمهم أنه أول من خطب
جالساً) بل وصل بهم الحال إلى النبي باعتباره (هو وعثمان) المثالين اللذين
يتبعونهما، كما (يتضح ذلك) من أن (العلماء) المعادين لهذه الاختلافات جعلوا جابر
ابن سمرة، وهو أحد صحابة النبي، يختم وصفه (لهذه الاختلافات) بالكلمات
التالية: "فمن حدثكم أن رسول الله كان يخطب قاعداً، فقد كذب"^(٤)،

إذا كانت السلطة (السياسية) قد نالها هذا القدر الكبير جداً من العناء في
سبيل العثور على دعم من علماء الدين لمثل هذه الأمور الشعائرية البسيطة، فكم
يتعين أن يكون المقدار الأكبر من النشاط الذي تبذله آلة الحكم في الحالات
المتصلة بنشر المرجعية الحديثية بين الجماهير، لتحقيق المصالح السياسية والمصالح

(١) Fragn. Hist. Arab، ص ٧، أن رجاء بن حيوة روى لهم هذا لهم فأخذوا به، راجع المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٢) عند أبي المحاسن، ١، ص ٢٤٩، ظهرت هذه المادة في صورة مختلفة، فلم يكن رجاء هو الذي
اخترع هذا الحديث، بل كان هو الذي قرر أن غيره من العلماء قد اخترع هذا الحديث ليعزز به
التصرف الذي استحدثه الأمويون.

(٣) كتاب "البيان" الورقة ٢٠، وجه الورقة (١، ١١٨): يُريد بقوله قائداً خُطب النكاح؛ والرواية هنا
مروية عن طريق الهيثم بن عدي بأن الخطبة لم تكن تُلقى أبداً والخطيب جالس.

(٤) أبو داود، ١، ص ١٠٩، النسائي، ص ٢١٥: فمن حدثكم أن رسول الله كان يخطب قاعداً، فقد كذب.

الخاصة بالأسرة الحاكمة ومن المحتمل أن يعزى القدر الأكبر من الأحاديث التي اخترعت لتحقيق هذه الأغراض إلى ما كان يتصف به رجال الدولة من المبادرة وتفوذ الكلمة. وقد رُويت روايات صريحة عن القائد الكبير المهلب، والذي كان بمثابة سوط عذابٍ لعاقب الأمويون به الخوارج المنشقين (توفي سنة ٨٣ للهجرة) تقول إنه كان معنيًا باختلاق أحاديث لتشجيع جنوده على مواجهة هؤلاء المتمردين^(١)، وكان يوجد بين كبار رجال الدولة الأمويين عدد كبير ممن يُعدّون مُحَدِّثين (أى: رواة للحديث النبوي الشريف)، ولنذكر منهم فحسب حفص بن الوليد (توفي عام ١٢٨ للهجرة) وعبد الرحمن بن خالد (توفي سنة ١٢٤ للهجرة)^(٢)، فمن بين الأحاديث التي نشرها المولى، الليث بن سعد بإسنادها إلى (الشيخ) الأخير، توجد عدة أحاديث يُحتملُ الاستفادة منها في تأييد الاتجاهات السياسية السائدة، وذلك لأن عبد الرحمن بن خالد هذا كان لسنوات أحد كبار رجال الدولة الذين يعملون مع الأمراء الأمويين. وإن النقد الصارم الذي عُرف به النسائي (للرواة والروايات الحديثية) كان نقدًا فيه رفق وتساهل عندما تعرض لعبد الرحمن بن خالد، وهو الأمر الذي لم يكن ليكون بهذه الصورة لو أن النسائي كان أقرب اطلاعًا ومعرفة بهذه الظروف والملابسات، وتتضح هذه الحقيقة بصورة غريبة عن طريق عبارة عفوية وساذجة نطق بها ابن عَوْن (توفي سنة ١٥١ للهجرة)، فهو يشير إلى شهر بن حوشب (والذي ليس لوفاته تاريخ محدد، فهو إما سنة ٩٨ للهجرة وإما سنة ١١٢)؛ فقد كان يُعتبر شخصًا لا يُعتمد عليه في رواياته لأنه قبل تولى أحد الوظائف الحكومية^(٣)، فهذه النظرة بمثابة دليل ناطق على أن التقول والروايات المتحيزة كان يتم تسريبها خلصةً بناءً على إيعازات/أو مبادرات رسمية (أى: من رجال الدولة). وفيما بُعد^(٤)، (هذا التاريخ) فقد الفهم الواقعي لهذه الظاهرة، وأعلن البخاري أن شهر بن حوشب يستحق الثقة به حيث لا يُعرف عنه ما يُسئ إلى خُلُقهِ^(٥)، وكان بمقدور الذين عاشوا بمقرية ظروف ذلك العهد أن يحكموا على الأمور بطريقة مختلفة، وذلك كإبن عون الذي عاش لمدة

(١) الميبر، ص ٦٢٣، ١٤، أنساب الأشراف، ص ١٠٦، ٢.

(٢) أبو المحاسن، ١، ٢٩٣، ٣٠٩، راجع ص ٣٢٥.

(٣) في الترمذي، ٢، ص ١١٧.

(٤) يرى أحمد بن حنبل أن شهر بن حوشب "لا يستحق الاعتبار"، الترمذي، ٢، ص ١٦.

(٥) نجد أن شهر بن حوشب "يُعد حجةً أى يُعتمد عليه" في أحاديث كثيرة العدد، مثال ذلك، انظر المرجع السابق، ١، ص ٣٢٧، ص ٢٥٢: ٢، ص ١١، ٨١، ٨٨، ٩٧، ٢١٠، ٢٤٤، ٢٦٠، ٢٦٧، إلى آخره.

عقود قليلة فحسبُ بعد شَهْر "بن حوشب" والذي قد يكون عنده دليل على أن علماء الدين الذين تولوا وظائف رسمية كانوا يُنتَفَعُ بهم - أو ربما كانوا راغبين، ويدون ضغط خارجي، وذلك بسبب وجود مصلحة لهم في السلطة الحاكمة - في نشر نقول وروايات متحيزة.

إن الحقيقة التي تقول إن الأمويين لم يكونوا مُمَثَّلِينَ جيداً well represented، وذلك في خضم الأحاديث التي وصلت إلينا، ورغم اتصافها في الغالب بصفة التحيز، (نقول: إن هذه الحقيقة عن الأمويين) لا تقوم دليلاً على أنهم لم يكونوا موجودين بعدد أكبر كثيراً مما هم عليه فيما توافر لنا من المجموعات المتعددة من الكتب. ولم يتوقف هذا التحيز في مجال النقول الحديثية على اختراع نقول وروايات جديدة فحسب، بل كان يشمل كذلك قمع حجج الخصوم المعاصرين. ونجد مثلاً لذلك أيضاً في المعسكر الأموي. ولا شك أنه كان يوجد كذلك عدد كبير من النقول والروايات الملكية (أي: التي أوعز بها بعض أفراد الأسرة الحاكمة) المؤيدة للأمويين، وعدد من الروايات التي تم تحويل ما ورد فيها من ذكر الثناء والسمعة الطيبة لمؤسس هذه الأسرة الحاكمة، والذي كان واحداً من صحابة النبي، وتم تحويل ما ورد فيها من الثناء والسمعة الطيبة للشخصيات والعائلات التي ساندت نظام الحكم الأموي (نقول: تم تحويل هذه الأمور) إلى شواهد على التقوى والتدين، وهذا هو نفس ما صار عليه الحال بعد ذلك فيما يتصل بإحياء ذكرى الشخصيات التي بُنيت على أيديها تلك النقول الأسرية التي اخترعتها الفرق الملكية المعادية (داخل نفس النظام الأموي الحاكم). ومع هذا، فإذا أدخلنا في اعتبارنا أن تشجيع دراسة الأحاديث النبوية ظل مستمراً أثناء حكم العباسيين، فسوف ندرك أن الأقوال المتعاطفة مع الأمويين، أي المتعاطفة مع مؤسس هذه الأسرة الحاكمة ومع مؤيديها - والمحفوظة من قبل، ومن الأقوال المحفوظة في الأحاديث الغير مقبولة دينياً - "نقول: سوف ندرك أن هذه الأقوال" اختفت فلم ينطق بها أحد من المحدثين^(١).

ويبين لنا الشاهد المستخرج من أحد الأحاديث ما هي طبيعة هذه النقول والروايات المتحيزة التي اخترعها الأمويون. ويستهدف هذا الشاهد، بشكل واضح، تعظيم مكانة رجل الدولة الأموي خالد القسري (وهو أحد القواد بعد

(١) Agh، ١٦، ص ٣٤.

الحجاج)، والذي كان يكرهه جميع المؤمنين الصادقين. ويتحقق هذا "التعظيم"، حسب النهج الذي يتبعه العرب في هذا المقام، عن طريق وضع أسلاف خالد في نطاق الصلات الطيبة مع النبي. والحديث التالي يقوم بهذه المهمة:

كان أسد بن قرظ Asad b. Kurz (وهو السلف/أو الجد الأكبر المفترض لخالد)^(١)، قد اعتنق الإسلام هو وأحد أصحابه من أبناء قبيلة ثقيف. وقد أهدى "خالد" للنبي قوساً، وعندما قدم هديته قال له النبي: "مِنْ أَيْنَ أَتَيْتَ بِهِ؟ الْقَوْسُ يَا سَعْدُ؟" إنها من شجر ينمو في جبال سَرَت. "وحيثُ سألَ الثَّقَفِيُّ قَائِلاً: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ هَذَا الْجَبَلُ فِي أَرْضِنَا أَمْ فِي أَرْضِهِمْ (أَي: بَنُو أَسَدِ الْقَسْرِيِّ)؟ فَأَجَابَ النَّبِيُّ: "حَقًّا، إِنَّ هَذَا الْجَبَلَ هُوَ جَبَلُ قَسْرٍ وَالَّذِي سُمِّيَ بِاسْمِهِ قَسْرُ بْنُ أَبِقَرٍ (جَدُ أَسَدٍ)"^(٢)، وهنا قال أسد: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ لِي، فَقَالَ النَّبِيُّ: "اللَّهُمَّ اجْعَلْ نَصْرَتَكَ وَنَصْرَةَ دِينِكَ عَلَى يَدِ ذُرِّيَةِ أَسَدِ بْنِ قَرْظٍ"^(٣).

وتكشف هذه الكلمات الأخيرة بلاشك، عن سبب اختلاق هذا الحديث فقد تقرر أن يتم تبرير أفعال خالد، والمتمثلة في مساندته (للأمويين) ضد (الإمام) على ومعارضته للصالحين من المسلمين، وذلك بوصفها تدعيماً لقضية الإسلام. وقد اختفت أمثال هذه الحكايات في أيام العباسيين.

وقد بذل النفوذ الرسمي (لرجال الدولة في عهد العباسيين) أقصى جهده لحظر تمجيد ذكرى "ابن هند". وعندما نسمع عن المأمون "ال خليفة العباسي" أنه أرسل منادياً ينادي في الشوارع ليعلن باسم الخليفة (أنه سيحرم أي امرئ يذكر معاوية بخير من رعايته)^(٤)، فقد نستنتج من ذلك أولاً أن بعض الأحاديث ظلت حتى عهد المأمون تجري على ألسنة الناس - والتي قد تكون مُسندة إلى بعض المرجعيات الدينية من العلماء الصالحين - وكانت تؤكد علوّ قدر معاوية: كما أن الناس في دمشق ظلوا حتى في القرن الثالث الهجري يطلبون أمثال هذه الأحاديث من النسائي (توفي عام ٣٠٢ للهجرة). بطريقة ملحّة واضحة؛ ونستنتج ثانياً أنه كان يوجد (في هذا الوقت) ضغط رسمي لاستئصال أمثال هذه الأمور. مثال ذلك أن

(١) راجع القسم الأول، ص ١٨٨.

(٢) انظر ابن حديد، ص ٣٠٢، ٢. ويبدو أنه يوجد نوع من التحريف في النص الوارد في كتاب الأغاني "حيث ورد هكذا".

(٣) Agh.، ١٩، ص ٥٤؛ ياقوت، ٤، ص ٩٣.

(٤) Fragen. Hist, arab.، ص ٢٧٠، ١٤، راجع: أبو المحاسن، ص ٦١٧، الجزء قبل الأخير من الصفحة

البخارى^(١)، لم يُعد بوسعه بُعد أن يُقدم شيئاً عن "مناقب" معاوية (أي: فضائله) باعتبارها أحاديث صحيحة، وذلك بالرغم من أن كثيراً من هذه الأحاديث كانت موجودة في أيام معاوية؛ إلا أن هذه الأحاديث، وكذلك غيرها من الأقوال المتعاطفة مع معاوية كانت تُقْمَع وتُحَقَّق بصورة رسمية. وعلى النقيض من هذه الأحاديث، كان يتم نشر عدد كبير من الأحاديث التي قصِد منها أن تُظهر للناس جَوْر هذه الأسرة الحاكمة. وقد وُضِعَت مجموعة نمطية من أمثال هذه الأحاديث المعادية للأمويين في عهد الخليفة المعتضد (توفي سنة ٢٤٨ للهجرة)، وحُولت إلى أمرٍ عالٍ قَصِدَ منه هذا الحاكم اتباع نفس الإجراءات التي اتخذها المأمون، والمذكورة حالاً، وذلك بأمره بأن يكون لعن معاوية طقساً دينياً متبعاً^(٢).

٥

حتى الآن تتوافر لنا مراجع مروية عن الاختلاقات المتحيزة للأحاديث أثناء القرن الأول من تاريخ الإسلام، وعلى امتداد عرضنا القادم سنظل نقابل هذه الطريقة في استحداث المصادر الدينية. وإنها لمسألة تخص علماء نفس أن يجدوا ويحللوا تلك الدوافع النفسية التي جعلت أمثال هذه التزييفات مقبولة لدى عقول الصالحين بوصفها أساليب مشروعة أخلاقياً لتأييد قضية هي سليمة حسب اقتناعهم^(٣)، وإن أفضل تفسير يمكن للمرء تقديمه لهذه الظواهر هو احتمال افتراض أن دَعَمَ أي معتقد جديد (يتوافق مع الغاية المرجوة) عن طريق إسنادِه إلى النبي محمد، كان هو الطريقة التي بمقتضاها كان يُنظر إلى هذا التبرير الديني الرفيع لذلك المعتقد "الجديد" بوصفه عملاً طيباً. إن الغاية تبرر الوسيلة^(٤)،

(١) كتاب المناقب، رقم ٣٦، يحتوى على ملاحظات قليلة فقط عن "ذكر معاوية".

(٢) الطبري، ٣، صفحات ٢١٧٠ وما يليها، وراجع القسم الخامس من الفصل القادم (ويخصوص الاتجاهات

المختلفة لإحياء ذكرى معاوية، راجع جولدتسيهر Goldizer في ZDMG، ١، صفحات ٩٧-١٢٨،

٤٩٢؛ ٥٣، صفحات ٦٤٦، وهـ لامنس H.Lammans، في كتابه بعنوان le califat de Yazid 1er

(خلافة يزيد الأول" ص ١٤ = MFOB، ٤، ص ٢٤٦؛ سى اتش بلات CH. Pellat - مقالة بعنوان:

Le culte de Mu'awiya au IIIe siècle de l'Hégire', Studia Islamica,

الجزء الخامس (١٩٥٦)، صفحات ٥٣ وما يليها، وبها مراجع إضافية).

(٣) "لنصرة السنة"، وذلك كما كان يقال، راجع literaturgesch der Shia، ص ١٤.

(٤) راجع دولنجر Dollinger, Akademueche Vartrage I، ص ١٢٨، أمثال هذه الاختلافات ...

ولم يُخف المسلمون الصالحون هذا الأمر. وسوف تظهر لنا إحدى القراءات لبعض الأقوال المنسوبة لقدامى نقاد علم الحديث أو المنسوبة لبعض من نشروا هذه النقول والروايات أنفسهم، سوف تظهر لنا بسهولة ما هو الرأي السائد حينئذ فيما يتصل بصحة الأقوال والأوامر التي كان الناس يتلقونها من العلماء الصالحين. فقد قال عاصم النبيل، وهو أحد المتخصصين في دراسة الحديث (والذي مات بالبصرة سنة ٢١٢ للهجرة عن ٩٠ سنة) قال بصراحة: لقد انتهيت إلى نتيجة مفادها أن الرجل الصالح لا يكون مستعداً أبداً لأن يكذب بمثل ما يفعل في مسائل الحديث^(١). وقد قيل نفس القول على لسان معاصره المصري يحيى بن سعيد القطان (توفي سنة ١٩٢ للهجرة)^(٢)، وكثيراً ما تنسب إحدى الاعترافات بحدوث هذه التجربة العامة إلى مُحدث واحد. يقول واقع عن زيد بن عبد الله إنه يكذب في الحديث^(٣)، بالرغم من شرفه (ما أشرفه). وإذا كان الأمر كذلك، فإن بعض الزيادات القليلة في الإسناد، وبعض الاختلافات، كانت تُعاملُ بمزيد من التساهل. وكثيراً ما يجد نقاد علم الحديث المسلمون أنفسهم مضطرين إلى الشهادة بأن أغلب رجال الدين المحترمين قد مارسوا التدليس^(٤)، من غير اكتراث به، وهو أخف صيغة يُحكم بها على "الدُّلس" أي: المدلسين (والكلمتان مرتبطتان من الناحية الاشتقاقية)^(٥)، والذي هو في واقع الأمر ليس له أي تأثير على جوهر الحديث.. وقد روى يزيد بن هارون (توفي سنة ٢٠٦ للهجرة) أنه أثناء إقامته بالكوفة كان جميع من ينشرون الأحاديث الدينية من المدلسين^(٦)، باستثناء واحد منهم ذكره بالاسم. وإن كان هذا الحكم قد يبدو في غاية القسوة، فيكفينا أن ندخل في الحساب أنه حتى الرجال من أمثال السفينانيين

(١) الخطيب البغدادي، الورقة ٢٥، ظهر الورقة، (طبع حيدر آباد، ص ٨٤) (ما رأيت الصالح يكذب في شيء أكثر من الحديث).

(٢) مسلم، المقدمة، ص ٤٨؛ وراجع نولدكه *Geschichichte des Qorans*, [Gottingen, Noldeke 1860, 1860] ص ٢٢، من صفحات المقدمة.

(٣) الترمذی، ١، ص ٢٠٣، ١٤.

(٤) راجع JASB، ١٨٥٦، ص ٢١٨، والملاحظة، سالزبيري *Salisbury*، ص ٩٢، ١؛ ريش *Rish*؛ وشبرنجر *Sprenger*، في كتابه بعنوان *Mohammad*، ٣، ص ١٠٩، من المقدمة، - حيث يترجم هذه الكلمة إلى (عدم الأمانة *dishonesty*).

(٥) فرانكل *Aram Fremdw, Frankel*، ص ١٨٨، ان فعل "دَلَسَ" هو مرادف لفعل "خَدَعَ"، المسعودي، ٤، ص ٢٠٢، وحتى الآخر.

(٦) الخطيب البغدادي، في نفس الموضع المذكور سابقاً.

(سفيان بن عُيينة وسفيان الثوري)^(١)، وغيرهم والذين لولا ذلك لكانوا ممن يُوثَّقُ بهم في الحديث، ولكانوا ممن يُعرفون بالتمسك بالتقوى والورع في سلوكهم. (نقول: حتى هؤلاء الرجال) كانوا، رغم ذلك، يدرجون في قائمة المدلسين^(٢). وكان المسلمون في القرن الهجري الثاني على إدراك تام بأن استمداد قولٍ من النبي لم يكن يعدو أن يكون مسألة شكلية بالنسبة للاعتراف بصحته، وكانوا (على إدراك تام) بأنه بين الأحاديث التي تسمى "صحيحة" يوجد عديد من الأحاديث المختلقة. وقد أسندوا إلى النبي نفسه أنه ذكر هذه الملاحظة في حديث يبين هذه الظروف بأسلوب معبر جداً. فيقول النبي: بعد وفاتي، سوف تزداد عدد الأقوال المنسوبة إليّ بنفس الطريقة التي تُسبب بها الأقوال إلى الأنبياء السابقين. لذلك فما أخبرتم به بوصفه قولاً قلته فاعرضوه على كتاب الله (أي القرآن)، فما وافقه فقد قلته^(٣)، سواء أكنت في الواقع قلته أو لم أقله (نصاً: فهو عني قلته أو لم أقله)^(٤). وأنه لمن المستحيل وجود عبارة أكثر صراحةً من ذلك تقرر أن الأمر الهام "في الحديث" ليس هو صحة الإسناد الخاص بحديث ما في أغلب الأحوال، وإنما هو صحته من الناحية الدينية، و"تقرر" أن من المسموح به رواية الأقوال والتعاليم بإسنادها إلى النبي، وهي التي لم ينطق بها أبداً. ما قيل من قول حسن فأنا قلته". وبهذا فقد أسند للنبي أنه وضع هذا المبدأ في صيغة أكثر عمومية (من غيرها)^(٥)، وقد ساعدت هذه المبادئ، والتي آل أمرها إلى صياغتها في صورة حقائق مستمدة من التجربة. بعد عدة عقود فقط، (ساعدت) شعورياً أو لا شعورياً على تشكيل الحديث، وهي تفسر جوهر الحديث في إسناده المختلق إلى النبي.

(١) كتاب التقريب، الورقة ٤٠، وجه الورقة (نوع ١٢، ترجمة إم. ماركير JA, M. arcais، المجموعة التاسعة، ١٥ (١٩٠٠)، ص ٥٢٢)؛ راجع ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٦٨، ٤.

(٢) أبو المحاسن، ص ٥٠٧، ١٢، وراجع ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٢، ٣. أمثلة عن التدليس: الترمذي، ١، ص ٢٤٢، ١٩، ٢، ص ٢٦٠، ١٤، ٢٩٠، ١٢.

(٣) حتى هذا لم يكن على الوضع المذكور. ففي كتاب "الطب"، رقم ١٩، أسند إلى النبي أنه قال إن الإنسان لا تتجيه أعماله الصالحة ولكن ينجيه فضل الله (لن يدخل أحداً عمله الجنة)، وذلك في تباين مباشر مع الآية رقم ٤١ من السورة رقم ٧، والآية ٢٤ من السورة رقم ١٦؛ والآية ٧٢ من السورة رقم ٤٢.

(٤) الجاحظ، كتاب "البيان"، الورقة رقم ١١٤، ظهر الورقة (٢، ص ٢٨، وراجع شاخت Schacht، Originsof Muh. Jurispr صفحات ٢٨، ٤٥، ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٥) ابن ماجه، ص ٤، ٩.

إن الاحتمالات التي يُقرُّ بها المسلمون أنفسهم في هذا المجال تتضح من أحد الأحاديث التي يبدو أن بعض روااتها قد أفشى هذا السر بطريقة لاشعورية تمامًا: فقد جاء في البخاري^(١)، أن النبي أمر بقتل جميع الكلاب فيما عدا كلاب الصيد وكلاب الرعى "التي ترعى الأغنام". "وقد أخبر عبد الله بن عمر أن أبا هريرة يروي الكلمات الآتية: "ولكن باستثناء كلاب المزرعة كذلك". "وقد قال ابن عمر عن هذه الجملة التي رواها أبو هريرة: "أي أبا هريرة يملك حقلاً يزرع فيه قمحاً، بمعنى أنه "أبا هريرة" له مصلحة مؤكدة في رواية هذا الأمر. مع إضافة أن كلاب المزرعة ينبغي استئناؤها بالمثل. وتعد هذه الملحوظة التي أبداهما ابن عمر سمة مميزة للشك في الإيمان الصادق للرواة "الذين ينقلون الحديث"، وهو "أي هذا الشك" الذي كان موجوداً حتى في هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة علم الحديث^(٢). والمؤرخ، مع ذلك، يهتم بالجانب الشخصي لهذه الظاهرة أكثر مما يهتم بالجانب الموضوعي لها، كما يهتم بالآثار التي أحدثتها هذه الاختلافات على هذه الدوائر "أي: دوائر العلماء" الذين كانوا يستعملون هذه المرويات فيما كانوا يقومون به من تنوير وتعليم للناس.

ويبدو أن التعاليم الدينية التي كانت تقدم ((للناس)) بوصفها أحاديث نبوية، كان يتم تلقيها وتناقشها بطريق لا تبالغ في التدقيق والاستبصار للشروط اللازم توافرها ((في هذه التعاليم)) والتي يُبحثُ عنها لإثبات أن هذه التعاليم نطق بها النبي فعلاً. وإن ما كان يتصف به الناس والعلماء في تلك الأيام من تساهل وقلة إتقان وبساطة، ليتجلى لنا في حادثة لها صلة بمسائل الحديث النبوي، حيث تكشف لنا بمزيد من الوضوح عن السهولة في اقتباس الدليل ((أي استخراجها من المرويات الحديثية)) منذ العهود الأولى.

فمن أجل إثبات معايير شرعية معينة، لم يقتصر الأمر على توافر مصادر مختلفة عن المرويات الحديثية الشفوية، بل - كذلك - على تقديم وثائق

(١) "باب الصيد، رقم ٦؛ وراجع "باب" "الحَرْث"، رقم ٢؛ الترمذي، ١، ص ٢٨١، ١٧.

(٢) يجب إدخال هذا النص في الحساب فيما يتصل بالدليل الذي يوضح أن أبا هريرة، في تلك الأوقات المبكرة من تاريخ الإسلام، لم يُعدْ مرجعاً يستحق المزيد من الاعتبار. ويصفه شبرنجر Sprenger "أي: يصف أبا هريرة بأنه مُفْرِط في خداع الصالحين انظر الكتاب بعنوان "محمد" Mohammad، ص ٨٣ من المقدمة) والأدلة الخاصة بهذا الموضوع موجودة بالتفصيل في الكتاب المعنون Zahiriten ص ٧٨ - ٧٩.

مكتوبة كانت تُقبلُ بوصفها تعبيراً عن رغبات النبي. وقد لقيت أمثال هذه الوثائق تصديقاً بها جرى في يسر وسهولة في ذلك الوقت. وفي حالة وجود صورة مستتسخة من هذه الوثائق، لم يكن يفكر أحد في السؤال عن الوثيقة الأصلية، ناهيك عن الدراسة المتعمقة لاستيفائها لشروط الصحة والموثوقية^(١). ويتضح المدى الذي بلغه مُختلفو الأحاديث الأجرىء، مثلاً، في الحكاية التي تذهب إلى أنه، وفي أثناء حكم الحاكم الأموي قبل الأخير، تم وضع وثيقة "الحلف، بواسطة أفراد كانوا يسعون إلى تسوية النزاعات القائمة بين عرب الشمال وعرب الجنوب، فقد زعموا أن هذه الوثيقة كانت قد صيغت ((أي: كُتبت)) بمناسبة التحالف الكبير الذي عُقد بين عرب اليمن وعرب ربيعة في عهد ((الأمير)) ثُبّع بن ملليكر، وذلك في عهد مُوغلٍ في القدم من عهود الجاهلية؛ وقد قيل إن هذه الوثيقة ظلت محفوظة لدى واحد من ذرية ذلك الأمير الحميري المستقل، كان يعيش في الكوفة، وقيل إن نص هذه الوثيقة كان كاملاً^(٢). ولم يكن صعباً أن يشيع التصديق بوثائق أكثر حداثة ((من تلك الوثيقة القديمة)) بين أناس كانوا متأثرين بهذه الأعمال ((حرفياً: بهذه المنتجات)). وقد حدث، مثلاً، أن التعريف الخاصة بالصدقة التي يجب أن تُدفع عن الأنعام، سواءً أكان عددها كبيراً أم صغيراً، حدث أنه كان لا بد من تحديد مقاديرها. وكانت توجد أحاديث مختلفة في هذا الشأن، ولكن لم يكن من الملائم استمداد نصوص، تقوم فيها الأرقام بدور حاسم، من الأحاديث الشفاهية التي كان ينطق بها جامعو الأحاديث المتحمسون ((إلا أن)) أحد هذه النصوص تم اقتباسه من بعض التعليمات المكتوبة التي تعود إلى أقدم عهود الإسلام، والتي كانت تتناول التعريفات الخاصة ((بمقادير)) التعريفات الخاصة

(١) ليس في الإمكان اكتشاف ما إذا كانت المعاهدات التي عقدها النبي، والتي يُستشهد بها كوثائق مكتوبة تمثل استثناءً فيما يتصل بموثوقية صياغتها. وقد أكد و. موير W. Muir افتراضه القائم على أن هذه المعاهدات صحيحة وذات موثوقية بحجج مقنعة: "انظر الكتاب بعنوان" محمد، "Mahomet"، ١، ص ٨، ومن المقدمة Ixxxii.

(والآن راجع ولهاوسن Welhausen في كتابه Skizzen und Vorarbeiten، ٤).

(٢) أبو حنيفة الدينوري، صفحات ٣٥٢ وما يليها. ويلاحظ بالنسبة للمسائل التي عُولجت في القسم الأول، ص ٦٨، من ٢٢٦ - ٢٢٧ أن هذه الوثيقة تحتوي على التصديق على هذا الحلف بهذه الطريقة: قامت الأطراف المتعاقدة بخلط دماء أفرادها ببعض، وبإضافة الخمر إليها، ثم بشرها، ثم قامت بقص نواصيها وأظافرها، والتي قام الملك، بعد وضعها في صرة، بإلقائها في البحر، المرجع السابق، ص ٢٥٣، من ٩ - ١١.

بأموال الضرائب وأموال الفدية وهى ((أى هذه التعريفات)) التى حددتها النبى لولاته المتعديدين فى كافة أنحاء الجزيرة العربية. لقد كانت هذه الوثائق فى نظر علماء الحديث هى الوثائق التى تم تناقلُ محتواها ((أى: ما تحويه من أحكام)) بطريقة شفاهية ((أى سَماعاً وليسَ كتابةً)).

ولكن هذا لم يَكُنْ يُعَدُّ كافياً فيما يتصل بالاهتمام بالدقة فى تلقى الأحاديث وتناقلها. فهذه الوثائق نفسها كان يتعين إظهارها ((للناس))، كما أن عدداً منها كان يبدو عليه أنه موضوع ((حرفياً: أنه مُنْتَج، أى مصطنع وليس صادقاً)). وقد احتفظت أسرة ((الخليفة)) عمر ((بن الخطاب)) بوثيقة من هذا القبيل، والتى طلب عمر ((بن عبد العزيز)) نُسْخَ صورة منها له، وهو الذى بذل الجهود لاتباع تقاليد الخلفاء الأوائل فى تصرفاته كحاكم، وقد ذكر ابن هشام هذه الوثيقة بوصفها وثيقة صحيحة يُعتمد عليها^(١). وقد قَدَّمَ حماد بن أسامة، وهو مَوْلى لقبيلة قريش كان يعيش فى الكوفة (ولد سنة ١٢١ للهجرة وتوفى سنة ٢٠١ للهجرة)، والذى كان مُكثراً من كتابة الأحاديث^(٢)، "قَدَّمَ" وثيقة مهمورة ((أى: مزودة)) بخاتم النبى، وهى وثيقة كان الناس يقولون عنها إنه حصل عليها من رجل اسمه ثمامة بن عبد الله بن أيوب وقد أعلن ثمامة أن هذه الوثيقة مرسوم أصلى ((وليس نسخة)) وجَّهَهُ أبو بكر إلى أنس باسم النبى عندما بدأ ((أنس)) رحلته كجامع للصدقات ((أى: كمُصدِّق)). وهذه الوثيقة بمثابة تعريفية تُعنى بكافة أنواع الصدقات، وهى تبدأ بهذه المقدمة التالية: (هذا أمرٌ بدفع الصدقات التى أوجبها النبى على المسلمين تبعاً لأمر الله إلى نبيه. فَمَنْ يطلب من المسلمين ((تقديم)) صدقة تبعاً لهذا التشريع (نصاً: على وجَّهها)، يجب إعطاؤها له، وأما من يطلب أكثر من ذلك، فينبغى رفضه، إلى آخر الوثيقة^(٣). ويشك حماد نفسه فى مدى صحة/أو أصالة هذه الوثيقة، وذلك كما هو واضح من قوله ((عن ثمامة)): "زَعَم أن أبا بكر... إلى آخره؛ أى أن ثمامة ادَّعى أن أبا بكر كتب هذه الوثيقة. (وهو يعتقد) أن كلمة "زعم" هى، كما يقول العلماء

(١) أبوداود، ١، ١٥٦.

(٢) Tab. Huff، ٦، رقم ٧١.

(٣) أبوداود، ١، ص ١٥٥، وراجع شبرنجر JASB، Sprenger، ١٨٥٦، ص ٢١٧، رقم ٤٥ [=الخطيب، كتاب "التقييد" ص ٨٧، وللبحث عن شواهد أخرى، انظر ملاحظات المحرر].

العرب، كُنية عن مفهوم الكذب^(١). وقد اعتاد الرواة استعمال هذه الكلمة كتقديم لعبارات الحديث "فيقول أحدهم: زعم "أ" أن "ب" وذلك بافتراض أن من المشكوك فيه إلى حد ما أن "أ" هذا قد سمع محتويات هذا الحديث من "ب"^(٢). (ص ٥٩) أو تُستعمل لتغطية to cover النقول والروايات التي لا يصدقها ناقلها ((أى راويها)) نفسه^(٣). ويقول بعض الأعراب من غير المؤمنين للنبي: "إن رسولك يريد منا أن تؤمن/أو أن نصدق (نصاً: زعم لنا) أنك تؤمن (نصاً: تزعم) أننا مكلفون بأداء خمس صلوات"^(٤). ومع ذلك، يقول واضعو معاجم اللغة، بل حتى علماء الدين، أن كلمة (زعم) تتردد كذلك بالمعنى العام لكلمة (قال)^(٥)، أى: يروى شيئاً بحسن نية bona fide، على أنه قول صادق. ويؤسس الأولون ((أى: واضعو المعاجم اللغوية)) رأيهم هذا على العبارة التي يستعملها سيبويه بصور عامة وهى "زعم خليل"^(٦)، ويستشهد الآخرون ((أى علماء الدين)) على رأيهم بعدد من الأمثلة المستقاة من الحديث (زعم جبرائيل، إلى آخره)^(٧). ولن يدهشنا إذا رأى بعض الشراح المسلمين ((من علماء الحديث)) أنه ينبغى عليهم محاولة إثبات صحة/أو موثوقية وثيقة ثمامة انطلاقاً من وجهة النظر هذه.

(١) فى الدميرى، ٢، ٣٨٢. "كل شيء كنية وكنية الكذب زعموا" وراجع "قصيدة" "بانت سعاد" طبعة جويدى Guidi، ص ٧٨.

(٢) أبو داود، ٢، ٩٩: "زعموا أن رسول الله: يا قوت، ٤، ص ٣٠٦، ٢٢: زعم أبو جفان أن أبا معاذ".
(٣) مثال ذلك، القسم الأول، ص ١٨١، ملحوظة رقم (٢): يا قوت، ٢، ص ٣٤٣، ١٤: زعم لى بعض أهل بادية طيء: أبو حنيفة الدينورى، ص ٣٠٦، ١٦. أنه ((أى: مختار)) كاذب، فهو يزعم أنه يبجل قدر بنى هاشم، بينما هو فى الواقع يسعى لقضاء مآرب دنيوية؛ وراجع Agh، ٩٦٤ الجزء قبل الأخير. ولاحظ كذلك Bar Bahlul's Lexic.Syriac طبعة دوفال Duval، ١، فصل ٣، حتى النهاية.

(٤) الدارمى، ص ٨٧ = الترمذى، ١، ١٢٠.

(٥) بهذا المعنى، فإن ((كلمة)) "زعم القوم" يفترض فيها معنى "المتحدث" "عن قومه"، وأنها تنتمى إلى المجموعة الأخيرة من الكلمات التى ناقشها نولدكه ZDMG، ٦٢، ص ٤٨١: SCHOL. TO Ham، ص ٧٠٤، وبيت شعر رقم ١؛ وراجع كذلك دى. هـ. مولر D.H. Muller، Burgen und Schlosser، ٢، ص ٤٤، الملحوظة المدونة بالحاشية.

(٦) مثال ذلك، كتاب سيبويه، ٢، ص ٤٢٩، ١١: ٣٤٦، ٩: ٤٤٥، ٤، إلى آخره: "زعم أبو الخطاب"، ص ٤٤٨، ١.

(٧) النووى، ١، ص ٢٧: أبو الوفا، ((كتاب)) "الكليات"، ص ٢٠٠: دى جويجى، De Gloss. Fragn. Joeje تحت نفس الكلمة/أو المادة، ص ٣٢، وراجع كتاب التطوع، رقم ٨: "فرعم محمود أنه سمع.. إلى آخره". ويفسر ((الإمام)) مسلم هنا أيضاً كلمة "زعم" بأنها تعنى أخبر (القسطلانى، ٢، ص ٢٨٧، ٢١) ولكن يتضح من الفقرة الأخيرة أن صحة ما قاله محمود موضع شك.

(٦)

لكى نقيم الفارق بين الموقف الفكرى للحكم الأموى والموقف الفكرى للحكم العباسى، يتحتم علينا أن نقارن بين الحقبة المبكرة ((من تاريخ الإسلام))، وبين الروح التى كانت سائدة بعد ظهور الأسرة الملكية العباسية. وإن من الممكن لنا دراسة ما حدث من تغيير فى نظام حكم الدولة بعد سقوط الحكم الأموى انطلاقاً من عدد كبير من مختلف الرؤى الفكرية المتميزة، وأياً ما كانت الرؤية المختارة فسوف يظل التغير الجوهرى فى ظروف نظام الحكم الجديد واضحاً تماماً. وفى القسم الأول من هذا الكتاب توفرت لنا الفرصة لدراسة الجانب القومى للحياة السياسية، ولإدراك أن السمة العربية القومية لهذه الدولة الإسلامية ((وهى الدولة الأموية)) أخذت فى الذبول مع بداية الحكم العباسى^(١). وأن العناصر الأجنبية ((عن العرب، وهم الفرس)) احتلت مكان الصدارة ((ولكن)) من الناحية الأخرى، فإن الجانب الدينى لنظام الحكم تم تعزيزه وتقويته بصورة بالغة. وبالنسبة لهذا الجانب كانت العناصر الأجنبية ((أى: العناصر الفارسية)) التى لم تحظ بالانتشار إلا فى ذلك الوقت، كانت مجرد عقبة فى طريقه. ذلك أن "الموالى" الفارسيين، ناهيك عن ذكر غيرهم من العناصر، نقلوا مواريتهم الدينية الخاصة بهم من بيئاتها التى نشأت فيها إلى هذه الدوائر الجديدة؛ ولم يكن عليهم إلا أن يترجموا المعنى الدينى الموروث عندهم إلى المصطلح الإسلامى. ومن الراجح أنهم كانوا مهئين لهذا العمل أكثر مما كانت عليه العناصر العربية الأولى ((فى الجاهلية)) الذين كانوا يرفضون الإسلام فيما بينهم وبين أنفسهم، والذين لم يكونوا مهئين - بحكم ماضيهم "البيسط" - لابتداع تصور اجتماعى وأخلاقى رفيع للحياة نابع من أصوله. وفى حين أن الحكم الأموى كان حُكماً دنيوياً تماماً ((أى: لا يعتمد على الدين)) - باستثناء الفترة الزمنية التى حُكم فيها عمر ((بن عبد العزيز)) - وكان ((أى الحكم الأموى)) لا يحظى إلا بالقليل من الدوافع الدينية التى تؤثر على هيئاته وغاياته، كان الحكم العباسى يحمل منذ بدايته الصفة الرسمية / أو الطابع المميز للنظام الدينى.

(١) أبو حنيفة الدينورى، ص ٣٦٠، ١٥، والمقرئى، طبعة فوس Vos، صفحات ٥١، ٥٦ يمكن إيرادها كذلك.

وكان لهذا ((الطابع)) جذوره في تراث بنى هاشم. فقد رُوى أن ((الخليفة الأموي)) عبد الملك قال: "بينما يُثنى الشعراء على بنى هاشم بعبادتهم، وصلواتهم آناء الليل والنهار، ويصيامهم وتلاوتهم للقرآن، فإن هؤلاء الشعراء أنفسهم، في قصائد المديح، يشبهون الأمويين بالأسود التي تزار، وبالجبال الشاهقة، وبالبهار المألحة"^(١). وتتأيد هذه المقارنة عن طريق دراسة الأدب ذي الصلة، والذي سوف تكون لدينا الفرصة لإعطاء قليل من الأمثلة عنه فيما بعد.

وكان للملك الأموي^(٢) نظيره المتمثل في الخليفة العباسي الذي كان يتصف بكونه قائداً دينياً، وبالرغم من أنه لم يكن على قمة نظام تدرجي ((أى هَرَمِي))، فقد كان هو نفسه بمثابة نظام تدرجي، ولم يكن حاكماً على الدولة فحسب، بل كان - إلى جانب ذلك - حاكماً للنظام الديني للدولة. وكان يحيط نفسه بصفات دينية، وكان يحب أن يؤكد على كونه إماماً^(٣). وكان يشعر في قرارة نفسه بأنه خليفة النبي في القيادة الدينية لهذا المجتمع، وأنه الحائز على تلك المكانة العالية التي أعطاه الله إياها. وكانت شارة السلطة عند الأمويين متمثلة في القضيب وخاتم الخلافة^(٤)، حيث كان يُسلّمان لكل حاكم يأتي بعد سلفه^(٥)، وقد أضاف العباسيون "إلى هذين الرمزين" "البردة" التي كان النبي يرتديها^(٦)، وكان يقال إن هذه البردة قد أهداها النبي للشاعر كعب بن زهير بعد أن مدحه بقصيدة "بانت سعاد". وكان قد سبق للخليفة

-
- (١) Agh. ٢١، ص ١٠؛ لا نكاد نحتاج إلى إثبات أن عبد الملك لم يُثنى هذه الملاحظة بنفسه.
 (٢) راجع أعلاه، ص ٤٠ حيث يستعمل الفرزدق ثغت "المُلك" في وصفه لهشام ابن عبد الملك، Agh. ١٩، ص ١٥، ٢٣، وراجع Mehren, Rhetorik der Araber، ص ١٧ / ٠١ ويقول ابن ميادة عن الوليد ابن يزيد "على جبهته يضئ نور الملك" (كتاب: خزائن العرب، ١، ص ٣٢٨، ١٩).
 (٣) كان يطلق - كذلك - على الحكام الأمويين لفظ الإمام، في بعض الأحيان؛ جرير الديوان، طبعة الصاوي، ص ٢٤، ١٩، Fragm. Hist. arab. ص ٢٤، ٢ من أسفل الصفحة = Hist. Chalif. Solejmani، طبعة Anspach، - ص ٤١، ٤، وراجع Fragm. ص ١٤٥، ١٢.
 (٤) وضمن المعتقدات الغيبية، فإن "خاتم النبي" سليمان، وعصا النبي موسى قد وُضعا كذلك - في "دابة الأرض"، الترمذي ٢، ص ٢٠٦، أعلى الصفحة.
 (٥) القضيب وخاتم الخلافة، Fragm. Hist. Arab. ص ٨٢، ٩، وراجع ص ١٢٤، ٣.
 (٦) الطبري، ٣، ص ٤٥٥؛ والمسعودي، ٧، ص ٢٦٩، وراجع Fragm. Hist. arab. صفحات ٤٣١، ٤، ٤١٥ حتى النهاية. لراجع كذلك آر. باست R. Basset، وقصيدة "بانت سعاد"، الجزائر، ١٩١٠، صفحات ٣٠ - ٣١، والبردة في E1 الطبعة الثانية.

العباسي الأول أن تحصل على هذا الأثر المقدس^(١)، ثم ورثها خلفاؤه بعد ذلك^(٢). وكانوا يرتدون هذه البردة عندما يتلقون البيعة من رعاياهم لأول مرة^(٣) ((أى: فى بدء ممارستهم للحكم)) وفى المناسبات الدينية، بل حتى فى المناسبات العسكرية^(٤). وكانوا يظهرون، بصفة خاصة، وهم يرتدون هذا الأثر الدينى المقدس أثناء أدائهم لصلاة الجمعة أمام هذا الحشد من المصلين^(٥). وعندما لم تكن هذه البردة تستعمل كرداء كانت تُسَط / أو تُشَرَفُ فى مواجهة هذا الخليفة^(٦). وكان الأمر مختلفاً تماماً مع الأمويين: فلم يكن الملك من هذه الأسرة الحاكمة يرى أن من غير اللائم أن يظهر فى كامل دروعه الحربية لأداء صلاة العيد^(٧). وكان المقصود من ارتداء هذه البردة، الإشارة إلى أن العباسيين هم الخلفاء الحقيقيون، وأنهم خلفاء النبى: فقد كان يراد بها تمثيل "أى تجسيد" الصفة الدينية لخلافتهم، وإثبات الحق المقصور على حائز هذا الأثر المقدس فى هذا المنصب الدينى، وذلك فى مواجهة الأدعياء الآخرين "فى استحقاق هذا المنصب". وقد استعمل الأمير "الخليفة" والشاعر عبد الله بن المعتز هذه الحجة فى تنفيذ دعاوى العلويين "بأنهم الأحق بالخلافة".

(١) Fragn. Hist. Arab.، صفحات ٢٠٨ حتى النهاية، ٢٨٢، ٥. يبدو أنه مما لا يصدق العقل أن الأمويين كان فى حوزتهم هذا الكنز العظيم (المسعودى، ص ١٨٨، ٨، ابن هشام، طبعة جويدى Guide، ص ٦، السطر ٧ من أسفل الصفحة، ZDMG، ١٠، ص ٤٤٨، ملحوظة رقم ٤)، وأن من المؤكد أن هذا الخبر قد تم وضعه لإثبات صحة نسبة البردة إلى النبى. وعلى أية حال، فإننا لا نعثر أبداً على "البردة" فى أثناء الحكم الأموى بوصفها إحدى شارات الحاكم ((أى: التى تدل على أحقيته فى السلطة)).

(٢) وقد فاز أعداء السلاجقة أثناء خلافة المسترشد، فازوا بهذه الشارات، انظر طبعة هوتسما Recueil de texts relatives à l'histoire des Seldjoudes، ٢، ص ٢٤١، ١.

(٣) وربما استعملوها قبل ذلك، إلا أن دليلى على ذلك يرجع إلى سنة ٦٢٢ للهجرة عند تولية "الظاهر" العرش ((أى الخلافة))، وذلك وفقاً لرواية شاهد عيان فى كتاب التاريخ للسيوطى، ص ١١، ٩.

(٤) Recueil Seldje، ٢، ص ٢٣٧، ٥.

(٥) أثناء الفيضان الذى أصاب بغداد (سنة ٤٦٦) أم الخليفة "القائم" الناس فى صلاة للاستغفار والتوبة، وهو يرتدى البردة ويحمل القضيب، ابن الأثير، ١٠، ص ٣٤.

(٦) Recueil Seldje، ٢، ص ١٣ وحتى النهاية "ويبدو البردة والقضيب".

(٧) يزيد بن الوليد، السيوطى، التاريخ، ص ٩٨، ٤، أسفل الصفحة.

- قطب الدين، Chron. Mekka، ص ١٥٤، ٨ لديوان، القاهرة، ١٨٣١، ص ٦، ٥. وقد رد الشاعر المؤيد لعلّى، صفى الدين الحلى (توفى سنة ٧٥٠ للهجرة) مفنداً القصيدة ابن المعتز، وذلك فى قصيدة من نفس القافية ونفس الوزن، ومنها يمكن ملاحظة تقاطع الخلاف بين العباسيين والعلويين، الكتبى، فوات الوقيات، ١، ص ٢٤٣، وما بعدها.

وقد أحاط العباسيون سلطتهم بهالة دينية. فتكلموا عن "نور الخلافة"^(١). بل عن نور النبوة الذي يشرق من جبين الملك^(٢). وقيل ما نصّه هكذا: "كان هارون الرشيد يسمح بمدح به أمور لم يكن يُمدح بها إلا الأنبياء؛ ولم يعترض عليها ولم يرفضها"^(٣). وكان غلاة المعجبين يستعملون عند ذكرهم للخلفاء الثناء^(٤) الذي لا يجوز استعماله إلا بعد اسم النبي، والذي لا يستعمله إلا بعض غلاة الشيعة عند ذكرهم "للإمام" على والعلويين "وهو عبارة: صلوات الله عليه". وقد كان يقال إن بركة إلهية خاصة تنزل عند ظهور الخليفة أو حضوره^(٥).

وكان الولاء لهذه الشخصية المقدسة عنصراً أساسياً من عناصر عقيدة المسلم. "من لم يتمسك بأمين الله" ((أى بمن أثمنه الله)) - وهو التعبير الذي يُقصد به الخليفة ضمناً^(٦) - لن يفوز بثواب الصلوات الخمس^(٧). "أما بالنسبة للخليفة في العصور الأبوية الأولى ((أى: في أيام الخلافة الراشدة)) فكان يكفي وصفه بأنه "خير امرئ في قريش"^(٨) (بل إن أبا بكر رفض هذا الوصف عند توليه الخلافة)^(٩)، إلا أن العباسيين جعلوا شعراء البلاط الملكي يصفونهم بلقب لم يكن يوصف به إلا النبي^(١٠): وهو "أفضل الخلق

(١) إسحاق الموصلي، Agh، ٥، ص ١١٦، ٧.

(٢) Recuil Seldj، ٢، ص ٢٣٧، ٤.

(٣) Agh، ١٢، ص ١٨، السطر الثامن من أسفل.

(٤) أمير المؤمنين صلوات الله عليه، Recuil Seldj، ص ٢٤٠، وحتى النهاية.

(٥) توجد أمثلة عديدة عن هذا الموضوع في الفقرات الواردة في التاريخ السلجوقي لعماد الدين الخطيب الأصفهاني (وانظر البنداري، طبعة هوتسما)، والتي فيها يُذكر الخليفة، والذي كان ظلاً ضعيفاً في ذلك الوقت الذي يرد أحداثه في هذا الكتاب، حيث يظهر في أكثر من موضوع "التعبير" بركة حرّكته، ٢/ص ١٨٩، حتى النهاية، والصفحات التالية لها.

(٦) إننا نقابل أي: نجد هذا الوصف/أو اللقب كذلك - في أوائل العصر الإسلامي (خطاب الشاعر هودة إلى عمر بن عبد العزيز، خزائن الأدب، ١، ص ١٦٦، ٢٣) وبالنسبة للحكام الأمويين، المسعودي، ٥، ص ٣٠٩، ١، ٤٥٨، ٥٦ وكذلك عند الأمويين في أسبانيا، "العقد"، ٢، ص ٣٦٠، ١١، ٢١.

(٧) الثميري، في وصفه للخليفة هارون الرشيد: مَنْ لم يكن بأمين الله معتصماً.. فليس بالصلوات الخمس ينتفع، Agh، ١٧، ص ١٤٢، ٣؛ وقد ورد المثال الأول بصورة مختلفة في Agh، ١٢، ص ٢٠، ١٣.

(٨) (عُمَرُ خير قريش)، أبو حنيفة الدينوري، ص ١٩٠، ١١.

(٩) (ولست بخيركم)، الطبراني، ١، ص ٩، ١٨، ٣.

(١٠) بل إن النبي، وفقاً لما ورد في أحد الأحاديث، رفض هذا الخطاب، والذي ينبغي الاحتفاظ به للنبي إبراهيم وخدم أبو داود، ٢، ص ١٧٣. وأثناء العصور الوثنية، كان هذا النعت مستعملاً بكثرة في قصائد المديح، النابغة، ١٨، البيت رقم ٥؛ عبد يغوث، Agh، ١٥، ص ٧٥، ٢٣: خير البرية والدُّور هطاً (راجع زهير)، البيت رقم ٤ لاندبرج Landberg، ص ١٤٦، ٥، ٢: خير البداة وسيد الحضرة وفي الشعر الإسلامي، لا يزال هذا الاستعمال الصريح لهذا اللقب/أو الوصف الذي صاغه هذا الشاعر القديم، لا يزال يجد صدىه ((أي لا يزال شائعاً)) مثال ذلك، ابن هشام، ص ٨٠١، ١، Agh، ١١، ص ٦٨، ٢١؛ وراجع ياقوت، ٢، ص ٨٨٦، ٢.

جميعاً^(١). وقد آل الأمر إلى كثرة سماع الخلفاء لهذا الوصف لدرجة أنهم كانوا يصفون به أنفسهم في أحاديثهم الخاصة^(٢).

وقد أطيح بالأمويين على أيديهم ((أى: على أيدي العباسيين)) بسبب نزعتهم الدنيوية وتعارضهم مع الدين^(٣)؛ وكان المقصود من هذا الانقلاب، والذي نُفذ به بادئ الأمر أبو مسلم "الخراساني" - وهو الرجل الذي "يحمل هراوة لضرب الكفار"^(٤). ((كان المقصود من هذا الانقلاب)) توطيد دعائم الدين^(٥). وقد أصبحت الأسرة الحاكمة الجديدة متعصبة ضد ممارسة ((شعائر)) الأديان الأخرى وهو ما يشكل خطوة تراجعية بالمقارنة ((بموقف)) الأمويين^(٦). وقد أعطى ممثلو الحكم الجديد أنفسهم الهيئة التي يبدو فيها "ولو من الناحية الظاهرية، باعتبار أنهم جاءوا ليفتتحووا عهداً جديداً لنظام حكم مُستوحى من نظام حكم النبي والخلفاء الأوائل. "لقد أحيا أمير المؤمنين سنة النبي فيما يتصل بالحلال والحرام"؛ بهذا الوصف مدح الشاعر مروان بن أبي حفصة، وهو أحد تابعي الخليفة الأموي مروان بن الحكم، مدح الخليفة المهدي، وكان الأخير مسروراً لسماحه هذا المديح. وكانت الجائزة السخية التي تقدر بستين ألف دينار، ومعها ثياب رائعة، كانت هي المكافأة التي قدمت للشاعر لقاء قصيدة المديح هذه، والتي كان هذا الكلام يمثل ذروتها^(٧). وما كان من الممكن أن يُوجّه هذا إلى أي حاكم أموي، ناهيك عن عمر بن عبد العزيز، ولكن المهدي لم يكن الخليفة العباسي الوحيد الذي كان يُوجّه إليه مثل هذا المديح^(٨).

وكان هؤلاء الملوك حريصين على إظهار أمارات التقوى الظاهرية ((المتثلة في الممارسات الدينية المرئية)) بهذا المعنى. ويبدو أن السلوك المتعالي لم يوجد إلا

(١) وذلك في إشارة إلى المأمون "الخليفة العباسي"، Agh.، ٢١، ص ١٧، ٧، وفي إشارة إلى المتوكل

"الخليفة العباسي"، ياقوت، ٢، ص ٨٧، ٢١؛ راجع الطبري، ٢، ص ٩٨، ١٢.

(٢) يقول "الخليفة العباسي" المتوكل: نحن بنو العباس خير الناس، Recueil seldj طبعة هوتسما Houtsma، ص ٢٠، ١٧.

(٣) أبو حنيفة الدينوري، ص ٣٦٧، ١٨؛ اليعقوبي، ٢، ص ٤٢٧، ١٥.

(٤) راجع هوتسما، Bih'afid، في WZKM، ٣، ص ٣٦، راجع بالنسبة لمادة Kafir Kubak، Agh.،

٤، ص ٩٣، ٢١، فان جولدري Van Guelder، Mochtar de valsche profect، ص ٧٣.

(٥) Agh.، ٢١، ص ٨٧، ٢؛ وشهدت ركن الدين.

(٦) انظر مثلاً على ذلك مقالتي، ZDMG، ٢٨، ص ٦/٤.

(٧) Agh.، ٩، ص ٤٥، ٢٠؛ أحيا أمير المؤمنين محمد.. سنن النبي حرامها وحلالها.

(٨) المتوكل، انظر أعلام.

فى الخليفة العباسى الأول. كما ساهم البرامكة بالكثير فى هذا الاتجاه، ولكن يكاد يكون من المحال أن نتصور، بخصوص أى حاكم أموى، ذلك التواضع الذى قيل إن المتوكل كان يتصف به، وهو الفول المشهور بالقسوة والانتقام. فعندما كان هذا الخليفة يقوم بأداء شعائر صلاة عيد الفطر أمام هذا الحشد المجتمع من المسلمين، اشتد الحماس بالناس إلى حد بالغ وهم يريدون مبايعته واحتشدوا فملأوا مساحة تمتد أربعة أميال حول المسجد الذى دَخَلَهُ الخليفة ليبايعوه فيه. وعندما عاد إلى قصره وَضَعَ حَفْنَةً من التراب على رأسه^(١)، قائلاً: لقد رأيت الحشود المبتهجة، وإنه ليحق لى أن أتواضع لله^(٢).

وقد خضع هؤلاء الخلفاء للشرعية الإلهية حتى فيما يتصل بأشخاصهم، كما أنهم طالبوا رعاياهم بذلك. ولم يكن ممكناً، إلا فى عهد العباسيين، أن يوصف الخليفة بأنه ((يخشى الله))^(٣). بل إنه حدث فى زمن مبكر ((من تاريخ العباسيين)) فى عهد المنصور أن أقر ((هذا الخليفة)) بصحة دَعْوَى رفعها ضِدَّهُ واحدٌ من رعاياه وطلب أن يَحْكُمَ فيها قاض بأحكام الشريعة الدينية. ولم يكن يسمح بذلك فى عهد الأسرة الأموية الحاكمة إلا عدد قليل من ملوكها، ويُعلق المؤرخون الأمناء - نسبياً - من مؤرخى هاتين الأسرتين الملكيتين على هذه الحادثة بأن الأئمة يفوقون الملوك (وربما كانوا يعنون بالملوك هنا الملوك الأمويين، فى أنهم "أى الأئمة" يخضعون أنفسهم لأوامر الشريعة عن طواعية واختيار (بالتواضع إلى أوامر الشريعة)^(٤). ولا بد أن هذا الأمر قد زاد هالتهم الدينية بهاءً وعظمة. والحق أنه فى أثناء فترة الازدهار الشامل للعباسيين، لم يكن القصر الملكى فى بغداد أقل تألقاً من القصر الملكى الأموى فى دمشق؛ وبالرغم من أن روح التقوى والخشوع كانت ثابتة حتى فى هذا المكان - فقد كان فى حريم زبيدة (زوجة هارون الرشيد) مائة جارية يترنمن بالقرآن كأنهن خلية نحل^(٥) - ((نقول: بالرغم من ذلك)) لم تكن شدة الحرص على رعاية آداب الشريعة تحظى إلا بقليل من الاهتمام بصفة عامة. فقد وجدت الأغاني المبتذلة. كما تجاسر

(١) راجع ZDMG، ٦٢، ص ٥٩٠، الملاحظة رقم ٢.

(٢) الطبرى، ٣، ص ١٤٥٥.

(٣) أبو المحاسن، ١، ص ٢٤٢.

(٤) راجع Aug. Muller فى كتابه بعنوان Isl.، ١، صفحات ٤٧٠، ٢٧٥.

(٥) أبو المحاسن، ١، ص ٦٢٢، سطر ٣ وما بعده.

الناس على شرب الخمر علناً ، وبينما كان علماء الدين يتناقشون في إقامة الحد على شرب الخمر كان أمير المؤمنين ورجال حاشيته منغمسين مع الفتيات المغنيات والشباب المستهترين في تناول هذا الشراب المحرم^(١). وكان "ال خليفة" المتوكل ، والذي أعاد تأسيس العقيدة الدينية المستقيمة التي سَبَقَ أن عطلها الخلفاء السابقون عليه ، كان معتدلاً في تناوله الخمر في قصره الخاص به^(٢). وقد صور كريمر Kremer هذا الجانب من جوانب الحياة في القصر الملكي ببغداد في صورة حية نحيل القراء إليها^(٣). ولكن يتعين علينا التذكير بأنه كان يوجد ، جنباً إلى جنب الحياة الداخلية للقصر الملكي ، وفي صورة مناقضة تماماً ، اهتمام ديني نشيط ، وهو ما لم يكن يتصوره أحدٌ من قبل ، كما أنه كان يتعارض تماماً مع طريقة العيش هذه. وكانت الشريعة واجبة الاتباع في الحياة العامة ، وبصفة خاصة في الحياة الرسمية ((أي: لرجال الحكم)). وفي عهد الأمويين بلغ الحال إلى أن كانت مجالس الشراب تعقد في المسجد^(٤)؛ ولكن هذا الأمر كان غير قابلٍ لأن يرد على العقول في عهد العباسيين. فالخليفة الذي يعيش حياة خليفة مع رجال حاشيته لم يكن يتجاوز بها حدود قصره. فبالنسبة للعالم خارج قصره كان الخليفة يرغب في أن يكون الإمام ، وأن يكون ممثلاً لهذا المنصب الديني الرفيع وأنه نفذ وينفذ ، أحكام الشريعة^(٥). وكان الخليفة القاهر (تولى الحكم من ٣٢٠ - ٣٢٢ للهجرة) الذي اتخذ إجراءات صارمة ضد شاربي الخمر ، والمغنين ، والفتيات المغنيات ، كان من العسير أن يوجد صاحباً^(٦) ((أي غير ثمل)). وكان من الناس من لا يفتخرون هذا التظاهر الكاذب بالتدين ، والذي كان يدل عليه هذا السلوك: "إنهم (أي الخلفاء ورجال حاشيتهم) يشربون الخمر بينما ينزلون العقاب الشرعي على غيرهم من شاربي الخمر - وهذا ما قيل إن سفيان الثوري قاله يصف الوضع العام للدين في رسالة جريئة وجهها لهارون الرشيد^(٧). ويقول الشاعر: بينما يشرب رفاقه (أي

(١) إن المشاهد المذكورة في Agh. ، ٢١ ، ص ٢٣٩ ، أعلى الصفحة ، هي من بين كثير من أمثال تلك الصور/أو المشاهد التي كانت موجودة في ذلك الوقت.

(٢) انظر القصة الواردة في Fragn. Hist. Arab. ص ٥٥٤ ، أسفل الصفحة ، هذا فضلاً عن غيرها من الأمثلة.

(٣) Culturgesch ، صفحات من ٦٢ - ٦٨.

(٤) راجع Aug. Muller ، ٢ ، ص ٢٥٤.

(٥) راجع Aug. Muller ، Is1. ، ١ ، صفحات ٤٧٠ ، ٥٣٧.

(٦) أبو المحاسن ، ٢ ، ص ٢٥٤.

(٧) الغزالي ، في الدميري (تحت مادة: الفرس) ٢ ، ص ٢٥٦ ، ١.

رفاق ابن دُؤاد) الخمر فى ساعات الصباح الأولى يقومون بالتعمق فى معالجة مسألة خلق القرآن^(١).

ويتضح مما سبق أن اهتماماً قوياً بمسائل العقيدة الدينية كان يحظى بالرعاية ((من قبل الخلفاء)) وإنه لمن الأمور المعهودة أن تُناقش المسائل الدينية (فى أمر الدين والمذاهب) حتى أشاء فترة تناول الخمر^(٢). بل إن أكثر الخلفاء العباسيين تحرراً، ومنهم المأمون مثلاً - كانوا يظهرون نزعتهم التحررية هذه عن طريق تشجيعه للمناظرات الدينية والمذهبية. ويقال إن المأمون نفسه قد كتب بعض الأبحاث الدينية^(٣). وقد انتشرت هذه التعاليم التحررية فى ظاهرها، "والتي كان الاتجاه الفكرى الجيد المتحمس" fanatical good sense (وهى عبارة لكارل هاس Karl Hase)^(٤) والمنبثق من حاشية الخليفة، يرغب فى توطيد دعائمها، ((نقول انتشرت هذه التعاليم)) بواسطة الحمية الدينية، ولم يكن ذلك باسم الحرية الفكرية، ولكن انطلاقاً من الاعتقاد بأن هذه التعاليم تتسجم مع العقيدة الدينية الصحيحة^(٥). وبنفس الطريقة، أعلن زملاؤهم من المُحطمين للتماثيل الدينية فى بيزنطة الحرب على عبادة التماثيل/أو الأيقونات، ولم يكن ذلك راجعاً فى الغالب الأعم إلى بواعث الإدراك السليم/أو الفطرة السوية، ولكنه كان باسم العقيدة الدينية الصحيحة. وربما كان قضاة التحقيق مع أصحاب النزعة التحررية أكثر إرعاباً من إخوانهم المتمسكين بحرفية "النصوص"؛ إذ إن من المؤكد أن نزعتهم التعصبية ((تجاه التحريريين)) كانت مليئة بالبغضاء تجاههم أكثر مما كان عليه الحال عند ضحاياهم من المسجونين والمُعذبين.

وكان الملك الأموى متعلماً تعليماً دنيوياً ((أى: غير ديني)). وقد كان بعض هؤلاء الملوك يُعتبرون، من وجهة النظر الإسلامية، فى وضع يجعلهم غير مناسبين على الإطلاق لإمامة المصلين، ويجعل شهادتهم لا يُعتدُّ بها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية^(٦). ولا بد أن هذا الجو كان جواً شاداً حيث نشأ فيه "الخليفة" الوليد

(١) فى السيوطى، "كتاب" تاريخ الخلفاء، ص ١٤٢، ٣.

(٢) Agh، ٦، ص ١١٩.

(٣) الفهرست، ص ١١٦.

(٤) Handbuck.

(٥) راجع ZDMG، ٦١، ص ٦٨، أسفل الصفحة..

(٦) Fragn.hist arab. ص ١٣١، ٥، من أسفل الصفحة.

الثانى، وهو الذى قام، بعد انتقال النبى بمائة سنة وعشر، بالرد على تهديدات القرآن ضد الخصوم الألداء^(١). (سورة رقم ١٤، آية ٨، وآية ٩) بأن جعل القرآن هدفاً لسهامه، حيث يقول:

إنك تطلق تهديداتك على الخصوم الألداء، حسناً إذا، فأنا نفسى خصمٌ ألدٌ
وحيثما تمثّل أمام الله فى يوم النشور فقل له:
يا إلهى، إن الوليد قد مزقنى^(٢).

لقد كانت الوثنية العربية "الجاهلية" لا تزال تعيش فى قلوبهم. ((أما)) الملوك العباسيون فقد كان للعنصر الدينى دور كبير فى تعليمهم، فقد ألزم المأمون بالإصغاء إلى دروس ((حرفياً: محاضرات)) يلقيها الفقهاء والمحدثون^(٣)، وهذا يفسر اهتمامه المتواصل بالمسائل الدقيقة فى عقيدة المعتزلة. وحيثما سمع هارون الرشيد عن العمل الكبير ((أى الكتاب الهام)) الذى وضعه محمد بن الحسن الشيبانى عن قوانين الحرب فى الشريعة الإسلامية، أرسل أمراءه ومعهم معلموهم ليستمعوا إلى الدروس ((أو المحاضرات)) التى يلقيها هذا المؤلف عن المضامين "العلمية" فى هذا الكتاب^(٤). وكان اهتمام ((الخلفاء)) العباسيين بالدراسات الدينية يتزايد بنفس المقدار الذى كان نفوذهم السياسى يُستلَبُ منهم على أيدي حكام الولايات ومفتصبى العروش^(٥). وكلما قل اتصافهم بصفة الملوك الحقيقيين كلما زاد تحولهم إلى أئمة. وكلما قل نصيبهم فى نفاذ الكلمة فى الشؤون الدنيوية كلما زاد اتخاذهم للألقاب الدينية الضخمة وزاد منحهم للألقاب الطنانية لأتباعهم وأشياعهم^(٦).

(١) يبدو أن الصالحين كانوا يطبقون هذه العبارة المستمدة من القرآن عليه، انظر المسعودى، ٥، ص ٣٦٠، حتى النهاية، كما كانوا يطبقونها على يزيد الأول؛ أبو حنيفة الدينورى، ص ٢٧٩، ١١، وعلى معاوية الأول، انظر المسعودى، ٥، ص ٩٩، ٤، وعلى الحجاج، المرجع نفسه، ص ٣٣٧، حتى النهاية.

(٢) المسعودى، ٦، ص ١٠ طبعة جابريلى Gabrieli، فى RSO، ١٩٣٤، ص ٤١، رقم ٢٧ وثمة حقائق مثيرة للاهتمام عن الحرية فى المسائل الدينية عند هؤلاء الحكام الأمويين فى Agh، ٦، ص ١٤١، Fragn. hist, arab.

(٣) اليعقوبى، ٢، ص ٥٠١، ٢؛ وراجع Fragn. hist. arab، ص ٣٢١، ١١.

(٤) السرخسى، فى مقدمة لكتابه (شرح كتاب السير الكبير)، الورقة ٥، وجه الورقة، ١١، ص ٤٤.

(٥) يعبر أحد المؤرخين عن هذا الوضع العام "قائلاً": كان الخليفة محكوماً عليه، ابن خلكان، طبع وستنفيلد Wustenfild، ص ٢٤، ٢.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، صفحة ١٩٠ وما بعدها، ZDMG، ٢٨، ص ٣٠٦، كريمر Kremer Geschichte der herrschenden Ideen [des Islams: Der Gottesbegriff, die prophetie, und Statsidee، ليبزج، ١١٨٦٨]، ص ٤١٧ (وانظر كذلك البيرونى، الآثار الباقية، ص ١٢٢ وما بعدها، اقتبسها أمز A. Mez، Die Renaissance des Islams، ص ١٢٣).

وكانت هذه الألقاب تُمنح بموجب مرسوم "ملكى"^(١)، وكانت نفس هذه الطريقة تتبع في إضافة لقب شرفى جديد إلى الألقاب الموجودة^(٢).

لماذا أرى بنى العباس قد اخترعوا كثرةً كاثرةً من الكُنَى والألقاب الشرفية..

إن الدراهم التى فى يد خليفتنا قليلة العدد لذلك فهو يُهدى الألقاب للناس^(٣).

بهذا التعبير سَخَّر الشاعر أبو بكر الخوارزمي^(٤) فى القرن الرابع الهجرى من عادة هؤلاء الخلفاء. فهذا الشاهد "الشعرى" يبين لنا أنه فى الوقت الذى كان الخلفاء مضطرين إلى التخلّى عن سلطاتهم الدنيوية/أى السياسية لصالح أتباعهم من أصحاب الإقطاعيات، تجاسر الشعراء على السخرية حتى من العرش. فقد وصف "الشاعر" أبو يعلى الهبارية (توفى سنة ٥٠٤ للهجرة)^(٥). وهو من كان يُكْنَى بالعباس، وصف الخليفة فى صورة ساخرة بأنه المقتدرى المسكين، المحروم من الذكاء، والإدراك، والإحساس^(٦).

وقد ذكر مؤرخو الأدب عن شاعر بغدادى من القرن الخامس الهجرى، وهو هبة الله بن فضل بن القطان (توفى عام ٤٩٨ للهجرة)، أنه لم يفلت من سُخْرِيته أحد (لا الخليفة ولا غيره)^(٧).

ومن بين الإمارات الدالة على تعزيز المكانة الدينية العالية للخلفاء العباسيين، "نجد أن" أكثرها صراحة ووضوحاً أن "لقب خليفة الله" أى "من يمثل الله" (والذى استعمل من قبل ذلك أيضاً)^(٨) وغيره من الألقاب المميزة المرادفة "له فى المعنى"

-
- (١) راجع درنبورج، Ousamam ibn Mounkidh un Syrien، إلى آخره، ١، ص ١٥، ملحوظة رقم ٢.
(٢) البيان المغرب، ١، ص ٢٨٢. وقد حدث بعد ذلك أن الابن كان يرث لقب أبيه بعد وفاة الأب، كما هو ملحوظ فى "كتاب" ابن أبى أصيبعة، ٢، ص ٢٦، ٩. (مصر القرن الرابع الهجرى).
(٣) القسم الأول، ص ٢٤٢.
(٤) يتيمة الدهر، ٤، ص ١٤٥، مالى رأيت بنى العباس قد فتحوا من الكنى ومن الألقاب أبواباً قلّ الدراهم فى كفى خليفتنا هذا فانفق فى الأقوام القاباً.
(٥) راجع أعماله الشعرية فى درنبورج Escur, Dernbourg، ١، ص ٢١٨، رقم ٤٧٤ (الصاج والباغم)، وانظر GAL، ١، ص ٢٩٣، S، ١، ص ٤٤٧.
(٦) Recueil Seldj، طبعة هوتسما، ٢، ص ٦٥.
(٧) الكتبى، فوات الوفيات، ٢، ص ٢١٤، ٢٥.
(٨) فى ألف ليلة وليلة، ٨٩٤، طبعة بولاق سنة ١٢٧٩ للهجرة، ٤، ص ١٩٨، السطر الخامس من أسفل، فقد قيل إن مريم الزنارية خاطبت الخليفة هارون بقولها: "خليفة الله فى أرضه"، ولا حاجة لنا إلى

أصبح استعمالاً يشيع بدرجة أكبر فأكبر بمرور الزمن، بل أصبح شائعاً حتى على مستوى العامة. وعندما كان الأمويون يستعملون هذا اللقب الطنان^(١)، فإنهم لم يقصدوا منه إلا الاستفادة بالسلطة المطلقة للحاكم. "أما" في عهد العباسيين^(٢)، فقد كان هذا اللقب مُترعاً بالمضمون الديني المتوافق مع رؤيتهم الشاملة/أو نظرتهم العامة لطبيعة وواجبات الخليفة^(٣). فقد كان الخلفاء العباسيون يعتبرون أنفسهم ثواباً/أو ممثلين لحكم الله على الأرض^(٤)، بل كانوا يرون أنفسهم "ظل الله على الأرض". وكان على الحاكم أن يجسد القوة التي علّم الناس بمقتضاها أن "السلطان ظل الله في الأرض يأوى إليه كل ملهوف" بما يعنى: أن الحاكم هو ظل الله على الأرض، وأن جميع من يصابون ببلاء أو عناء يجدون عنده ملاذهم^(٥). وإن المعنى الذي كانت هذه الجملة المعزوة للنبي تقضى به فيما يتصل بنظام السلطة الدنيوية ((التي يأوى إليها كل ملهوف)) أصبح الأمر الذي حرص العباسيون على نسبته إلى أنفسهم^(٦). وعندما حل القرن

البحث عن معنى المديح في هذا القول (ZDMG، ٣٤، ص ٦١٢).

(١) إن الخطاب الذي يوجهه مسكين الدارمي إلى الأمويين المجتمعين حول معاوية الأول لهو خطاب نمطى "أي معهود ومعروف"، "بنى خلفاء الله" Agh.، ١٨، ص ٧١، حتى النهاية. وكما جاء في الطبري، ٢، ص ٧٨، ١٠، خاطب الشاعر حارثة ابن بدر معاوية الأول بهذا اللقب، وراجع المسعودي، ٥، صفحات ١٠٥، ١، ١٥٢، ٧، ٣٢٠، ٦ (عبد الملك)؛ وفي أغنية لحداة الإبل يوصف عبد الملك بأنه خليفة الله، Agh.، ٢٥، ص ٦، ١٢.

(٢) Agh.، ٢، ص ٩٥، ٥، ٩، ص ٤٤، ٤، ١١، ص ١٢٨، ٥؛ المواردي، طبعة إنجر Enger، ص ٢٢؛ "إمام المسلمين وخليفة رب العالمين"؛ "كتاب القصد"، ٣، ص ٣٠، ٢ من أسفل، وراجع نفس المصدر ص ٣٢، ١٤.. الطبري، ٢، ص ٢١٧٧، ٩؛ أن (الخليفة) المعتضد أصدر مرسوماً بتسمية العباسيين "خلفاء الله وأئمة الهدى".

(٣) لم يحدث إلا مؤخراً أن ظهر اعتراض علماء الدين على إطلاق هذا اللقب في مناقشة دينية بحتة. (فالإمام) النووي، والذي يخصص فقرة من (منثوراته)، الورقة ٣٢، وجه الورقة، لهذه المسألة، يجد أنه لا يجوز استعمال هذا اللقب؛ وأن آدم وداود، وهما من يوصفان بهذا في القرآن، هما وحدهما اللذان لهما الحق في ذلك. وكذلك يناقش ابن خلدون هذه القضية الخلافية في شرح/ أو تفسير لنظريته في الخلافة، المقدمة، ص ١٥٩، حتى الآخر.

(٤) الطبراني، ٣، ص ٤٢٦، ١٦؛ يقول المنصور عن نفسه: إنما أنا سلطان الله في الأرض.

(٥) عند الشيباني، كتاب السير، ورقة ٨، ظهر الورقة (١، ص ١٥) = WJL، ص ٥٠، رقم ٢٤، "توجد" هذه الجملة، وتبعاً لما جاء في "كتاب أنساب الأشراف"، ص ٣٣، أعلى الصفحة، وإن الخليفة الأموي عبد الملك كان ينتقع بهذا القول، ولكن قد يفترض أن أحد الآراء المتأخرة قد نسب في هذا الكتاب إلى فترة زمنية مبكرة (راجع جولد تسيهر في كتابه Du Sens proper des expressions Ombre de Dieu، إلى آخره، RHR، ٣٥، ١٨٢٧).

(٦) المسعودي، ٧، ص ٢٧٨، (ظل الله الممدود بينه وبين خلقه، وراجع نفس المصدر، ٨، ص ١٣٥؛ الظل الإمامي"، Rocueil seldj.، ٢، ص ٢٤٢؛ وراجع الثعالبي، ZDMG، ٥، ص ١٨٠، رقم ١٢، وهكذا، يسمى الشيعة "حاكمهم" صاحب الزمان، الكشكول، ص ٨٨، ١٠).

الثامن الهجرى كان الخليفة الدمية فى مصر وهو محوط بحراسة من الأمراء المماليك ((حرفياً: من السلاطين المماليك)) يخاطب فى وثيقة مبايعة، ساخرة الأسلوب، بأنه "نائب الله فى الأرض"^(١). وقد انتقلت هذه الألقاب الدينية الطنانة التى كانت تطلق على الخلفاء العباسيين، والتى من المؤكد أنها كانت تبدو للمعاصرين لها أكثر خواءً كلما قلَّ مقدار السلطة الحقيقية التى تتناسب مع مكانتهم، ((نقول: انتقلت هذه الألقاب)) فى كل الأوقات وفى كل الأقطار، إلى الحكام الدنيويين الحقيقيين^(٢). بل وصل بها الحال إلى أنها كانت تطلق على صفار الأمراء يخاطبهم بها رجال الحاشية المتملقون^(٣). وكان السلاطين العثمانيون، باعتبارهم أنصار الإسلام، يَرَوْنَ أن لهم حقاً خاصاً فى اتخاذ هذه الألقاب التى كان الخلفاء القدامى^(٤) يُسمَوْنَ بها، كما أن لقب "خليفة الله قد

(١) السيوطى، "كتاب التاريخ، ص ١٩٨، حتى النهاية (يسمى فخر الدين الرازى ((الخليفة)) محمد، ضمن فقرة وردت فى وصيته المذكورة فى "كتاب" ابن أبى أصيبعة، ٢، ص ٢٨، ٢٩، بأنه نائب الله). وقد أطلق هذا اللقب بنفس السهولة التى أطلق بها لقب ظل الله. ولم يقتصر الأمر على سلاطين المغرب بل وصل إلى أن صفار الأمراء الهنود كانوا يسمون أنفسهم "نواب الله" [Verspreide Geschriften, ص ٢ من المقدمة، ص ١٢٠٨. سنوك هورجرونجى Snouck Hurgrongi, Kritik der Beginselen, راجع V.d.B، القسم الثانى، ص ٦٨.

(٢) يمنح الشاعر الفارسى سعدى "الشيرازى" هذا اللقب للخان (saya- "I-khuda) و ZDMG ٩ و ص ١٢٥، بيت شعر رقم ٨٠ (كتاب) الكلبيات، طبعة فروجى Furughi، - قسم gasaid، ص ٤١، حتى الآخر)، كما منح هذا اللقب للأتابك مظفر الدين بن سعد بن زنجى ("كتاب" كلستان"، الديباجة، طبعة جلادوين Gladwin، ص ٧، ١٠). ويسمى الأمير التترى أولجايتو Oljaytu (وفى "كتاب" فليشر Fleisher، leip انظر القائمة فى ص ٣٥٢، بنفس الطريقة التى سُمى بها آخر الملوك الفاتحين من التتار محمد الشيبانى على أنسنة الشعراء الذين يمدحونه، بأنه Tangri sayasi وأنه خليفة الرحمن، Die Schejbaniade، طبعة فامرى Vambery، ص ٢٢، بيت شعر ٢٧، وراجع التعبير: Zill-I-Kuhda، المصدر نفسه، ص ٢٦٦، بيت شعر ١٠٣، كما أن نفس اللقب سُمى به السلطان المملوكى فى مصر، الحسن العباسى، آثار الأول فى ترتيب الدول، ص ٦٩.

(٣) كان الأمير من بنى نصر فى الأندلس يوصف بهذا اللقب، إم. جبه. مولر M.J. Muller Geschichte der westlichen Araber، و ص ١٥، ٠٨ ويخاطب الفيلوجى آى العالم بفقہ اللغة" باى تونس "أحاکمها" بقوله: ظل الإله، ZDMG، ٥ ص ٢٥٢، بيت شعر ٥٢.

(٤) ويطلق على فاتح القسطنطينية، السلطان محمد الثانى، لقب ظل الله على العالمين، وذلك فى مقدمة الكتاب (طبعة القاهرة) ص ٣، ١٨) الذى وضعه ملا خوجازادة (والد طاشكويرو والشهير)، والذى كتب، بتكليف من السلطان، كتاباً ذا طابع مديحى - دينى، بعنوان تهافت الفلاسفة، اقتداءً بكتاب الفزالى الذى يحمل نفس العنوان. راجع كذلك قطب الدين، فى Chron.d.st Mekka، ص ٤، سطر ٣ من أسفل، ٦، ٩، ١٧، ٢٣٠، ١٢، ZDMG، ١٣، ص ١٧٩، ٢١: ١٥، ص ٣١٩، ٣، من أسفل؛ ٦٢، ص ٥٧٧، بيت شعر ٢٤؛ Melange orient. (باريس ١٨٨٣)، ص ٨٣، حتى النهاية، ٢ (١٨٨٦) ص ٧٥.

انتقل إليهم كذلك^(١).

وخارج نطاق السلطان السياسى الممتد "للخليفة العباسى" كان هذا الحاكم مضطراً إلى أن يَرْضَى بهذه الميزة، التى تتقلص بصورة محزنة، والتى بمقتضاها يرى اسمه على النقود المعدنية ويسمعه وهو يُدَوَّى على المنابر (السكة والخطبة). ويجد "الخليفة" المطيع (حكم ما بين سنة ٣٣٤ - ٣٦٣ للهجرة) نفسه فى موقف يعجز فيه عن الرد على بختيار عندما جاء يسأل الخليفة أموالاً لمقاومة الاضطرابات الناشئة فى العاصمة "فيقول له": (فى هذه الظروف التى أعيش فيها، وحين لا يكون لى حق ولا قول نافذ فى أموال الدولة، فلست ملزماً بتوفير الوسائل اللازمة لرخاء المسلمين؛ فهذا الواجب يقع على عاتق مَنْ بيدهم السلطة، ولا أملك شيئاً خلاف الخطبة)^(٢). ولكن حتى هذه البقية من المظهر الخارجى للحكم قد توقف فى ذلك الوقت عن الدلالة على قوة الحاكم، وذلك كما حَدَّثَ أثناء حكم الأمويين. وكان الخليفة الخاضع عاجزاً عن أن يظهر بشخصه فى مكان الاجتماع على رأس شعبه لكى يؤدى الشعائر الدينية المقدسة، وكان "الخليفة" الراضى (حكم ما بين سنة ٣٢٢ إلى ٣٢٩ للهجرة) آخر خليفة يَعْتَلَى المنبر^(٣). وهكذا، سرعان ما تحولت "العملة" و "الخطبة" "على ألسن الناس" إلى مرادفات للجراءة الساخرة "حرفياً: قلة اللياقة والاحتشام" والادعاء الفارغ^(٤)، كما حدث فى نفس الوقت أن أسماء الحكام الحقيقيين "آى: الولاة" (ومن هذه الأسماء اسم امرأة استطاعت أن تسمى نفسها "ملكة المسلمين")^(٥)، ظهرت بعد أسماء هؤلاء الخلفاء على العملات المعدنية، ولهذا فقد ذُكِرَت كذلك على المنابر^(٦). ويُعَوِّضُ الإمام "آى الخليفة" هذا الاضمحلال التدريجى لسلطاته الدنيوية

(١) فليشر Kleinere Schriften، Fleischer، ٣، ص ١١٢.

(٢) ابن الأثير، ٨، ص ٢٢٢، تاريخ أحداث سنة ٣٦١ للهجرة.

(٣) أبو المحاسن، ١٢، ص ٢٩٤، ٤، للتوخى، "كتاب" تشوار المحاضرة، ٢، ص ١٩٦؛ ابن الأثير، ص ٣١٩.

(٤) فى أواخر عهد الحكم فى بغداد ((آى: فى أواخر العصر العباسى)) ظهر فى هذه المدينة مثل يقول: "قنع فلان بالسكة والخطبة"، بمعنى أن له سيادة اسميه على شئ ما، ولكن ليس له فى الواقع - كلمة نافذة فيه، الفخرى، ص ٣٨.

(٥) فى القرن الهجرى السابع، الأميرة المصرية شجرة الدر؛ وبالنسبة لمثل هذا الدينار (والموجود فى المتحف البريطانى) انظر Bulletin de l'institut egyptien، سلسلة ٢، رقم ٩ (١٨٨٨) صفحات ١١٤ وما يليها.

(٦) يمكن الحصول على نماذج من هذه السكة بملاحظة القطع المعدنية من النقود التى كان يسكها هؤلاء الحكام الملحبون، واذكر على سبيل المثال JRAS، ١٨٨٦، ص ٥١٥، وكان أول من ذكر اسمه مع اسم الخليفة فى بغداد فى الخطبة "الأمير" البويهى عضد الدولة، ابن الأثير، ٨، ص ٢٢٩.

"أى: السياسية" جميعاً عن طريق إسداء النصائح الزائفة^(١) لأتباعه الذين هم أقوى منه بدرجة لا مثيل لها، وذلك بوصفه الزعيم الدينى لهم؛ وهو يفعل ذلك أثناء تكليفه لتابعه بتولى هذا المنصب. الذى يُقدِّره الأخير^(٢)، وذلك بسبب أن هذا القرار/ أو المرسوم الذى يُصدره الإمام يُضفى عليه ((أى على التابع)) مزيداً من علو المكانة أمام الناس. وقد كان الاعتراف بسلطة التابع أمراً متفقاً عليه بوصفه حقيقة لا خلاف عليها حتى من قِبَل الخلفاء، والذين كانوا على أقصى تقدير، لا يزالون يحتفظون بدور المحكم عندما تتشب بعض الخلافات بين الحكام المحليين المتعددين^(٣). وكان الخليفة يقوم بهذا الدور بوصفه الزعيم الروحى للمسلمين. وبالتدريج أخذ الحاكم المحلى ((حرفياً: أخذ الحبر: Pantifer وهو عضو مجلس الكهنة الأعلى فى روما القديمة)) يحل محل الحاكم ((أى الخليفة))، كما أن ممثلى هذا المنصب الرفيع أخذوا يضيفون المزيد من التأكيد على الصفة الروحية لوظيفتهم، وهو الأمر الذى أثر على الناس الذين كانوا يُبدون على الدوام ميلاً لاعتبار شخص الخليفة يحظى ببركة خاصة آثره الله بها^(٤).

وكان الاعتقاد بأن شخص الخليفة يُعدُّ ركيزة لنظام الكون أمراً يحظى بالرعاية والتأييد ((من قِبَل رجال الدولة)). فقد كان الناس يعتقدون، رغم ما عرفوه

أحداث سنة ٣٦٧ للهجرة لطبعة ثورن Thorb، ٨، ص ٢٢٩ ويفتخر أحد البويهيين قائلاً: أسماؤنا فى وجْه كل درهم :- وفوق كل منبر لخطبة (يتيمة الدهر، ٢، ص ٦). وكان اسم الحاكم فى الولايات/ أو الأقاليم يذكر كذلك فى الخطبة قبل هذا التاريخ المذكور هنا أما قول المتنبى عن سيف الدولة أن اسمه يتردد صده من كل المنابر فقد خلا من ذكر أى دينار أو درهم "روزن - جرجاسى Rosen-Girgas، Arab. Ghrestem، ص ٥٤٤، البيت رقم ٢٩. وفى عاصمة الدولة، يبدو أن الامتيازات التى يتمتع بها الخلفاء ظلت محل احترام لمدة زمنية أطول. وثمة تفاصيل مثيرة للاهتمام عن الأحوال فى مصر، توجد فى السيوطى، "كتاب التاريخ، ص ٢٠٠، ١٤: آثار الأول، ص ١١٩ - ١٢٠.

(١) مثال ذلك Recueil Seldj، ٢، ص ١٧٤، أسفل الصفحة.

(٢) انظر القصة فى كتاب كريمر Kremer بعنوان Herrschenden Ideen صفحات ٤١٧ وما بعدها وكان الأمراء الذين يحكمون بلاداً بعيدة يطلبون المناصب حتى من (الخلفاء) العباسيين المصريين ((أى: الخلفاء العباسيين الذين تم تنصيبهم فى مصر بعد سقوط بغداد على أيدي المغول، وكان هؤلاء الخلفاء بمثابة رموز سياسية فقط، ولم يكن لهم أى كلمة فى الحكم - المترجم))؛ وتوجد قصة مثيرة (عن هذا) فى ابن بطوطة، ١، صفحات ٣٦٤، وما يليها.

(٣) مثال ذلك فى "كتاب" فريتاغ Freytag، بعنوان Chrestom. Arab، ص ١١٢، ١١: ZDMG، ٨، ص ٨١٩.

(٤) تبعاً لـ Fragn. Hist. arab، ص ١٠١، ٢، وصل المدى بالناس إلى أنهم كانوا يعتقدون منذ زمن بعيد بخرافة مؤداها أن الخليفة مُحَصَّن من أن يقع به بلاء.

من تكرر تعرض الخلفاء للقتل، أن لو قتل الخليفة فسيضطرب نظام الطبيعة، وستظلم الشمس، وسيسقط المطر وتذوى النباتات^(١). بل يبدو أن الحال وصل بهؤلاء الأتباع الأقوياء الذين كان الخليفة - في واقع الأمر - سجيناً لديهم، يبدو أنهم ألحقوا بشخصه نوعاً من الوقار والجلال، وكما يقول ابن خلدون ((عنهم)): يَدِينُون بطاعة الخليفة تبركاً، بمعنى أنهم يؤدون الطاعة للخليفة رجاءً أن تنزل عليهم البركة الإلهية^(٢). لذلك كانوا يترددون في مهاجمة ذلك السجين العاجز المقيم في قصر الخلافة في بغداد، كما كانوا يعتبرون معارضته شؤماً^(٣). وكان الناس يعتقدون أن محاربة الخليفة تعادل محاربة الله تعالى^(٤). وبفضل هذا الخوف الوهمي فقط استطاعت البقايا الضئيلة من سلطة الخليفة أن تظل على قيد الحياة إلى أن قام هولاء بقتل آخر حاكم عربي في بغداد. لذلك بدا هذا الوضع في الصورة التي كتبها عنه الشاعر الفارسي سعدى "الشيرازي" حيث قال: "استمر نهر دجلة يتدفق في مجراه العادي ببغداد حتى بدون وجود الخلفاء"^(٥).

وتبدأ هذه الظروف في الانتشار أثناء القرن الثالث الهجري، ثم تصبح أكثر رسوخاً واستحكاماً فيما يتصل بتطور الشئون السياسية. ويتكافأ تناقص قوة "الخليفة" مع تزايد نفوذ كبار علماء الدين. ففي بلاط الخليفة المهتدي (٢٥٥ للهجرة) كان كبار علماء الدين - والذين كان يطلق عليهم "أهل العلم" - أكثر الشخصيات احتراماً^(٦). ويوازن "الخليفة" المستظهر (حكم ما بين سنة ٤٨٧ وسنة ٥١٢ للهجرة) بين النفوذ الهائل الذي يتمتع به أتباعه السلاجقة بأن يجعل عالم الدين الكبير أبو بكر الشاشي القفال يكتب كتاباً عن قضايا الخلاف بين مذاهب الفقه، وهو الكتاب الذي كان يحمل اسم الخليفة (وهو كتاب "المستظهر")^(٧)؛ كما كلف "الإمام" الغزالي بإعداد شرح للتوجيهات الواردة في "الرسالة" التعليمية^(٨). وفي سنة ١٦ للهجرة يحضر خليفة هذا الملك ((أي الخليفة

(١) الفخري، ص ١٦٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٧٤، ٩.

(٣) Recueil seldj، ٢، ص ١٥٢، ٢١، ٢٣٦، ٩.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٤٧، حتى النهاية.

(٥) Gulistan "كلستان"، ٨، رقم ١٠٥، طبعة جلاوين Gladwin، ص ٢٤٩.

(٦) اليعقوبي، ٢، ص ٦١٧، ٩.

(٧) قائمة القاهرة، ٣، ص ٢٢٤؛ حلية العلماء في مذاهب الفقهاء (١ GAL، ص ٤٨٩، S، ١ ص ٦٧٩).

(٨) JA، ١٨٧٧، ص ٤٢ (طبعة جولد تسيهر، Straitschrift mmsekte (لين، ٩١٦).

الذي حكم بعد وفاة المستظهر)) الدروس الدينية التي كان يقدمها أبو الفتوح الاسفراييني^(١). ومن أجل الحصول على فكرة عن ((مدى)) تدخل الخليفة في الأمور العامة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري، يكفي النظر في الأنشطة الحكومية التي كان يمارسها الخليفة القادر بالله (حكم ما بين سنة ٢٨١ وسنة ٤٢٢). وقد اخترنا هذا الحاكم لأنه يقال عنه إنه عزز قوة الحكومة المركزية؛ ويقال عنه إنه حد من نفوذ الأتراك والديلم، وأحيا سلطة الخليفة وأنه كان يعرف كيف يفرض الطاعة والاحترام^(٢). إلا أن نفوذه المؤثر على مصائر البلاد المختلفة في إمبراطوريته لم يكن له وجود. ولا يستطيع المؤرخ الذي اقتبست كلماته حالاً أن يقدم أمثلة أخرى عن الإجراءات الحكومية لهذا الخليفة، والذي كان يمتدح لكونه خليفة فعالاً، أكثر من الخليفة التالي له. فقد قمع المعتزلة والشيعة وغيرهم من المنشقين في العقيدة ((أرباب المقالات))^(٣)؛ وأصدر أمراً رسمياً يحظر فيه على "الوزير" البويهى جلال الدولة السماح بقرع الطبول أثناء أداء الصلوات المشروعة، وذلك بالرغم من أن هذا الأمر الرسمي ألغى اضطراراً^(٤)، وأجبر خليفته ((أى: الذى تولى الحكم بعده)) على أن يمنح لقب "ملك الملوك"، لهذا الوزير البويهى (وحتى علماء الدين لم يُسمح لهم بالاعتراض)^(٥)؛ وكان الواعظ الذى يلقي الخطبة فى أسلوب غير فصيح عرضة للتحقيق الذى يأخذ صفة التأديب^(٦). وقد كتب هذا الخليفة نفسه كتاباً عن عقائد أهل السنة^(٧).

(١) ZDMG ٦١، ٦٤، س ٦٤، ملحوظة ٣. ويذهب "الخليفة" المقتدى إلى أبعد من ذلك، Recueil Seldj.، ٢، ص ٢١٦ حيث يتلمذ على يد أحد الفصحاء من علماء الدين.

(٢) ابن الأثير، ٩، ص ١٥٥.

(٣) ٤٠٨٨ A.H.، نفس المرجع، ص ١١٤.

(٤) ٤١٨ A.H.، نفس المرجع، ص ١٣٥.

(٥) ٤٢٩ A.H.، نفس المرجع ص ١٧١؛ راجع إنجر Enger. De vita et scriptis Maverdii commentatio (Bonn, 1851) (بونو ١٨٥١) صفحة ٢، وما بعدها.

(٦) ابن الأثير، ٩، ص ١٤٨.

(٧) نفس المرجع، ص ١٥٥ "صنف كتاباً على مذاهب السنة". وقد قام ابن الصلاح، كما جاء فى كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطى، قام بتحديد محتويات هذا الكتاب بصورة أكثر دقة، ص ١٦٥: حيث ناقش فيها فضائل الصحابة، وشكوك المعتزلة، وشكوك هؤلاء الذين قالوا بخلق القرآن، وكان هذا الكتاب يُقرأ كل يوم جمعة عند اجتماع أصحاب الحديث فى جامع المهدي وبحضور عدد كبير من المستمعين.

وكلما قلت السلطة الحقيقية للقصر الملكي في بغداد، كلما زاد تفكير علماء الدين في القانون الشرعي للدولة، والذي قدم صورة في غاية الجمال لسلطات الخليفة وبأسلوب دقيق من الناحية النظرية، وذلك في الوقت الذي لم يكن للخليفة إلا صفته المثالية كإمام. وفي ذلك الوقت جمع المواردي كتابه الممتاز عن القانون العام^(١) "أي: كيف تدار الدولة". والحق أنه كان ملزماً بأن يُدخل الظروف القائمة في ذلك الوقت في حساباته، وأن يخصص فقرة لمسألة حالة الخلافة التي يكون فيها الحاكم ((أي الخليفة)) "ممنوعاً من ممارسة حقوقه، ويستولي مساعدوه على السلطة لكي يديروا أمور الدولة بصورة مستقلة، وبدون القيام بتمرد صريح عليه في نفس الوقت"^(٢).

(٧)

يتضح من العرض السابق أن نظام الحكم الذي مارسه الأسرة الملكية العباسية كان يُؤثر القيام بمهمة تعزيز الشريعة والعناية بالقانون العام المشرب بالروح الدينية، وذلك أثناء فترة ازدهار هذا الحكم، وكذلك أثناء فترة انحداره وضعفه عندما أتاحت الظروف المضطربة في هذا الوقت المزيد والمزيد من اتساع المجال لنفوذ العناصر الشديدة التمسك بالدين. وفي ذروة ((سلطان)) هذه الأسرة الحاكمة، وعندما كان ممثلوها ((أي الخلفاء)) يمارسون سلطة الحكم بصورة كاملة^(٣)، كانت هذه المهمة ((أي: مهمة تعزيز الشريعة)) بهذا المعنى يتم

(١) إن الآراء المتصلة بمنظومة القانون العام هذه، معروضة بشكل منظم في كتاب كريمر Kremer بعنوان Herrschenden Ideen، صفحات ٤٢٠، وما يليها لراجع جب H.A.R. GIBB، "نظرية المواردي في الخلافة"، ضمن "دراسات في حضارة الإسلام، Studies in the Civilization Islam، صفحات ١٥١ وما بعدها.

(٢) Constitutiones politicae، طبعة إنجر. Enger، ص ٢٠، أسفل الصفحة.

(٣) روى عن الكاتب المعاصر للخليفة المنصور، محمد بن سلام، أنه قال: سئل الخليفة عما إذا كان بقيت له رغبة في أي شيء بعدما أوتى من طيبات الحياة الدنيا التي لا تكاد تعد. وقد قيل إنه أجاب على هذا السؤال بقوله: لا تزال عندي رغبة لم أحققها: وهي أن أجلس على مصطبة محوطة بطلبة العلم الذين يدرسون الحديث النبوي، بينما يسألني المستمل (المستمل)، راجع كريمر Kremer في كتابه بعنوان Gedichte des Labyd، ص ٢٨؛ وابن بشكوال، ص ٢٠١، أعلى الصفحة؛ والطوسي في "كتب الشيعة"، ص ٢١، (١١) السمعاني، "في كتاب أدب الإملاء والاستملاء طبعة ويزويلر

تشجيعها عن طريق التأكيد على الطابع الدينى الذى يمثلته الخلفاء ((العباسيون)) على عكس سابقهم ((من الخلفاء الأمويين)). وكان مما يتوافق مع هذه الروح أن يتخذ علماء الدين فى هذا العصر موقفاً تعليمياً تجاه البلاط الملكى، وفى مقابل ذلك كان الحكام يضيفون نوعاً من النزعة الدينية على إدارة القانون ونظام الحكم، وذلك بالتوافق مع هذا الموقف التعليمى. ((شاهد ذلك)) أن مالك بن أنس وجّه خطاباً إلى هارون الرشيد^(١) يحتوى على مواعظ ونصائح (ويبدو أن هذا الخطاب محفوظاً فى نسخة بخط اليد فى مكتبة الإسكوريال Escorial)^(٢). وقد سأل نفس هذا الخليفة عالم الدين أبا يوسف، وهو أعلى تلامذة الإمام أبى حنيفة مكانة، أن يزوده بمذكرة ((أى: بخلاصة وافية)) لتنظيم الضرائب وإدارة شئون الدولة، وذلك من أجل الحد من التقدير التحكمى ((للضرائب)) الذى كان شائعاً فى عهد الحكام الأمويين، ولم تُعدّ بهذه الدعوة التى وجهها الخليفة وجود، ولكن عندما تتم دراسة هذا الكتاب الذى حاول فيه أبو يوسف أن يقوم لهذه المهمة، تصبح وجهات النظر التى تشيع فى الحياة العامة فى ذلك العصر واضحة جلية. وهو يعظ أمير المؤمنين^(٣) بهذا الأسلوب: "أوصيك بأن تُرعى ما استأمنك الله عليه، وأن تسهر على ما جعله الله تحت رعايتك؛ ولا ينبغي أن تقصد من عملك فى كل هذه الأمور إلا مرضاة الله وحده، فإن خالفت ذلك، فسوف تصبح طرق الاستقامة الممهدة وعرة أمامك، وسوف تفقد عيناك النور وسوف تنطمس عنها الآثار، حتى تصبح الطرق الفسيحة طرقاً ضيقة، وتُحلل ما هو حرام، وتحرم ما هو حلال. قاتل بكل قوتك كما يقاتل طالب النصر لما فيه من المزايا، وليس لما فيه من الأضرار. ذلك أن الراعى الذى يفقد شيئاً من قطيعه لأبد أن يستكمل ما أضاعه بإهماله...

Weisweiler ليدن، ١٩٥٢؛ إم. ويزويلر "M. Weisweiler Oriens, Das Amt des Mustamli", (١٩٥١)، صفحات ٢٧ وما بعدها] "بينما يسألنى المستملى" من هم الذين تذكرهم هنا، يرحمكم الله" بمعنى أنه ((أى الخليفة المنصور)) يتمنى أن يقوم بتدريس علوم الحديث النبوى. السيوطى فى "التاريخ"، ص ١٠٤، ١٢. ويجانب ذلك، فإن هذه الرواية تُروى عن ((الخليفة)) المأمون بصورة تكاد تكون حرفية، المرجع نفسه، ص ١٣١، ٢٣.

(١) الفهرست، ١٩٩، ٤.

(٢) درنبوح، إسكوريال، ١، ص ٣٨٤، رقم ٥٥٦، ٢ لطبعة بولاق، ١٣١١، GAL، ص ١٨٦؛ - ومع ذلك، فإن موثوقية هذا النص غير مؤكدة، راجع EI، تحت مادة "مالك بن أنس".

(٣) كتاب الخراج، ص ٢، أسفل الصفحة.

واحذر، حينئذ، من أن يتعرض قطيعك للضرر، لأن مالك هذا القطيع قد يطالبك بالتعويض عن هذا الضرر أو يعوض نفسه بأن يأخذ من أجرك ما يقابل ما فقدته ((من القطيع)). لا بد من تدعيم البناء قبل أن ينهار. وإن ما تفعله من أجل مَنْ جعلهم الله تحت رعايتك سيكون في صالحك، وما تُهمله ((من شئونهم)) ستكون مغبته عليك. لذلك لا تنس أن تكون الحارس الذي يرعى شئون من استأمنك الله على مصالحهم، فإذا فعلت ذلك فلن تُنسى. ولا تهمل ما فيه صالحهم، حتى لا يُهمَل ما فيه صالحك. وإن نصيبك من هذه الحياة الدنيا محفوظ لك آناء الليل والنهار إذا أكثرت من تحريك شفيتك بذكر الله بالتسبيح والتهليل والتحميد والصلاة على نبي الرحمة والهادي إلى الصراط المستقيم. وإن الله، برحمته ورأفته وعفوه، قد أقام الحكام خلفاء في الأرض، وأعطاهم سبحانه نوراً يمكنهم به أن يضيئوا لرعاياهم كل ما غمض عليهم في شئون حياتهم اليومية، ويمكنهم به أن يبينوا وجه الحق فيما فيه شك من حقوقهم. وإن هذا النور الذي يمنحه الإله القدير ((للخلفاء)) يتمثل في إقامتهم للحدود الشرعية وحفاظهم على حقوق الخلق من خلال الحزم والأمر الواضح الصريح. إن إحياء السنة، ونشرها على أيدي جيل من الصالحين، له المكانة العليا، وذلك لأن إحياء السنة من الأعمال الطيبة التي يستمر "أثرها" ولا تبيد أبداً. إن ظلم الرعاة يعنى هلاك القطيع، وإن طلب العون من الآخرين باعتبارهم أفراداً موثوق بهم وطيبون (أي: أتقياء) هو هلاك الناس. بهذا الأسلوب كان الخليفة العباسي يتلقى النصيحة، وتتغلغل هذه الروح في كل فقرات المشروع الذي أعده أبو يوسف، والذي يتعهد فيه بتنظيم جميع مجالات الإدارة العامة للدولة تبعاً للسنة، والذي لا يكل فيه عن أن يكرر عل مسامع الخليفة من حالة إلى حالة هذا التوجيه الذي سبق أن وجهه إليه في صورة الكلمات التي استشهدنا بها حالاً، وذلك باعتبار هذا التوجيه تجسيداً للكلمات الإلهية "أي: للأوامر القرآنية". وهذا ما بلغنا عن النبي، وأسأل الله أن يجعلك ممن استن بفعله^(١). ولم يكن هارون الرشيد هو الخليفة الوحيد الذي كان يستحسن استشارة علماء الدين فيما يتصل بقوانين الحكم. وبإلقاء نظرة عاجلة على الدليل المستمد من عصر انحدار هذه الخلافة، نكتفي بمجرد الإشارة إلى أن "الخليفة" المعتضد، هو الآخر، سأل عالم الدين

(١) المرجع السابق، ص ٤٣، ١٢.

الخصاف (توفى سنة ٢٦١ للهجرة) عن رأى فى قوانين الإدارة^(١)، وهو الرأى الذى "جاء فى كتاب" سُمى أيضاً "كتاب الخراج"^(٢).

وبالرغم من الدقة التى تحرّأها علماء الدين فى وضع الخط الذى يتوجب على الخلفاء أن يتبعوه فى الحياة العامة من أجل توطيد دعائم الحكم بالسُّنة، إلا أنهم أثبتوا أنهم متساهلين "فى الالتزام بالدين" فيما يتصل بحياتهم الخاصة كحكام، وهى الحياة، التى، كما رأينا، لم تكن متطابقة دائماً مع الدور الذى كان الأئمة "أى الخلفاء" يشعرون أنهم مطالبون بالقيام به فى صلاتهم بالمجتمع. وكان علماء الدين بالبلاط الملكى يدخلون فى اعتبارهم، وبصورة تامة، الجانب الشخصى لحياة الخليفة. وقد أثبتوا أنهم متضلعون فى العلم وبارعون عندما آل الأمر إلى التوصل إلى التبريرات الدينية للحياة المخالفة للسُّنة، والتى يعيشها الحكام الباحثون عن المباهج والمسرات. فأبو يوسف نفسه، وهو الذى كان يعرف كيف يَخطب بطريقة يصطنع فيها الحماسة الزائفة للسُّنة باعتبارها التوجيه الوحيد الذى يسترشد به أمير المؤمنين ((حرفياً: قائد المؤمنين: The Commander of the Faithful)) كان يعرف أيضاً كيف يُطمئن ضمير الخليفة عندما تعلق الأمر بالسماح له "أى للخليفة" بشيء من اللهو المحرّم فى الدين. فعن طريق عبارات جدلية مطاطة يعثر على حُجج تُهدئ خاطر هارون الرشيد فى نفس القانون الدينى/ أو الحكم الشرعى الذى استعمله فى موعظته حينما كان يحذره من الأشرار. وإنه لمن الضرورى أن نقرأ الفصل المتصل بهذا الموضوع فى كتاب "الطيوريات" Tuyurriyat للسلفى (توفى سنة ٥٧٨ للهجرة)، وهو الكتاب الذى أدرجه السيوطى فى خلاصته التاريخية الوافية^(٣)، وذلك من أجل العثور على نماذج تهذيبية ((أى باعثة على التقوى وصلاح النفس)).

وكان بمجلس الحكم ((حرفياً: البلاط الملكى)) الخاص بوالد هارون الرشيد، كان يوجد عالم دينى لطيف المعشر، وكان ميالاً إلى خدمة الخليفة عن طريق التوفيق بين أساليب اللهو المتبعة بقصر الخليفة وبين السُّنة. فقد كان الخليفة المهدي يحب سباق الحمام، وهو لهو مُحرم تحريماً قاطعاً عند علماء

(١) الفهرست، ص ٢٠٦، ١٤.

(٢) فلوجل Die Krone der Lebensbeschreibung, Flügel, ص ٨٥، ملحوظة رقم ٤٤.

(٣) "التاريخ"، ص ١١٤، وهذه الروايات مأخوذة من ابن المبارك (توفى فى عام ١٨١ للهجرة) وربما اخترعت هذه القصص من قِبَل المتمسكين بالسنة نكايه فى أبى يوسف المدافع عن الرأى.

الدين الملتزمين. وقد حُرِّمت الديانة اليهودية هذا اللهو وصرحت أن كل من انشغل به يُحَرَّم من قبول شهادته أو تصديق أيمانه. وكان علماء الشريعة الإسلامية ((حرفياً: واضعو القانون الإسلامى)). يعتقدون نفس الاعتقاد^(١). ذلك أن سكان المدينة الآثمة سدوم، والذين محاهاهم الله تعالى من على سطح الأرض بسبب منكراتهم، كانوا قد اخترعوا هذه اللعبة، وإن من يشغل بها لن يموت قبل أن يتلى بمصيبة الفقر^(٢). ولم يكن الخليفة وقتها راغباً فى مخالفة الشريعة، وكان يوجد عالم يعرف كيف يلطف من حيرة الخليفة عن طريق تكييف الحكم الشرعى مع طريقة سيده فى الحياة. ((لذلك)) فإن هذا الرجل قدم هذا الحكم المستمد من الحديث ((المزعوم)): السباق مسموح به فقط بين الحيوانات ذوات المخالب، أو ذوات الحوافر^(٣) أو ذوات الأجنحة. وكان المفترض من هذا الحكم إدخال هذا النوع من اللهو المحرم الذى يمارسه الحاكم ضمن أنواع اللهو التى تجيزها الشريعة. وقد دسَّ هذا الرجل الصالح كلمتى "ذوات الأجنحة"^(٤) ((فى الحديث الأصيل الذى لم تردا فيه))، وجزاء له على هذا التزوير، والذى قام به من أجل تهدئة الضمير الملتزم لأمير المؤمنين، مُنح هدية سخية^(٥). وقد رُوى أن الخليفة تَبَّه أخيراً لهذا الخداع، وأمر بذبح جميع ما فى حوزته من الحمام لأنه بسببها تم تزوير بعض الكلمات بنسبتها كذباً إلى النبى؛ إلا أن القصة تبين - بالرغم من ذلك - أن أحد علماء الدين بمجلس الخليفة كان قادراً على الخداع فى مسائل الحديث. وكان علماء الدين الذين يرغبون فى التوفيق بين مذهبهم وبين ممارسات الحياة "الواقعية"، كانوا مضطرين إلى اللجوء إلى أمثال تلك الحيل، كما أن هذا الاعتبار أصبح واحداً من العوامل

(١) الواقع أنه - بافتراض إدخال الظروف القائمة وقتها فى الحساب - قد أضيف قيد فى القرن الثالث مقتضاه أن تحريم قبول الشهادة كان يُطبق فقط فى الحالات التى أصبحت فيها هذه اللعبة تستحوذ على اهتمامات الناس بحيث تجعلهم يهملون الصلاة وغيرها من الواجبات الدينية؛ الخصاف، أدب القاضى، الورقة ٨٧، ظهر الورقة.

(٢) الدارمى، ١، ص ٣٢٤، حيث رُويت هذه القصة بالإشارة إلى هارون الرشيد وعالم الدين أبو البُحتري.

(٣) إن الوالى المصرى، أبو خالد يزيد بن عبد الله (فى منتصف القرن الثالث الهجرى)، والذى كان مهتماً بالقضاء على البدعة، وصلت به المفالة إلى حد منعه لسباق الخيل، وشرائه لجميع الجياد المعدة للسباق، أبو المحاسن، ١، ص ٧٤١، أعلى الصفحة.

(٤) وفقاً لرواية أبى داود، ص ٢٥٦، تقرأ هذه القاعدة هكذا: لا سبق إلا فى خف أو فى حافر أو نسل = الترمذى، ١، ص ٣١٧، من أسفل الصفحة.

(٥) قُطب الدين، Chron. Mekka، ص ١٩٨.

الرئيسية فى تاريخ تقدم علم الحديث. ولم يكن اللهو بسباق الحمام مقصوراً على قصر الملك. ففى خلال القرن الثالث والقرن الرابع كانت هذه اللعبة منتشرة انتشاراً واسعاً فى العراق^(١). ولم يحدث إلا فى عصور الظلام التى تحول فيها الأحكام الاستبداديين للإمبراطورية الإسلامية، بعد فقدانهم لسلطتهم الدنيوية، إلى ظلاميين، ((نقول: لم يحدث إلا فى هذه العصور)) أن قام ((ال خليفة)) المقتدى (حكم ما بين سنة ٤٨٧ وسنة ٤٨٧ للهجرة) بتعطيم جميع أبراج الحمام، كما حرم اللعب بالحمام^(٢).

إن ارتفاع شأن الأسرة العباسية الحاكمة هو، بهذا الشكل، العصر الذى حظيت فيه حركة ترسيخ السُّنة بالاعتراف الرسمى بها بوصفها علماً وبوصفها - كذلك - معيار الحياة ((أى: القانون الذى يُحتكم إليه)). وفى فترة ((الحكام)) الأمويين كان أهل العلم، وعلماء المدينة المنورة، وغيرهم ممن لهم نفس الاتجاه، كانوا يعيشون منعزلين، فى زواياهم، وذلك كما كان يقال فى شأنهم، وكانوا ينظرون إلى هذا العالم الشرير بفضيعة يعتمل فى صدورهم، ولكن ليس له تأثير على شىء. أما الآن "أى فى عهد الدولة العباسية" فقد حظى ظهورهم بالتفضيل والإيثار، كما اكتسبوا نفوذاً رسمياً، وبدأ علمهم - نفسه - فى الازدهار. ودعنا نتذكر كيف عامل الأمويون هؤلاء الرجال. وكيف تحول وضع هؤلاء الناس فى عهد هارون الرشيد إلى وضع مختلف جداً. ويكفينا أن نلاحظ الشرف الكبير الذى أغدقه هذا الملك العظيم على عالم المدينة المنورة مالك بن أنس^(٣) بالرغم من أنه ((أى: أنس بن مالك)) لم يكن تابعاً مطلقاً للبيت الحاكم^(٤). وفى مجال الإدارة العامة ((لشئون الدولة))، كذلك، تمّ اتخاذ موقف مختلف تماماً تجاه العناصر الدينية. "أما" فى عهد الأمويين، فلم يشعُر أحد إلا بالقليل من نفوذهم ((أى العلماء)) فى الشئون العامة. ولكن ابتداءً من هارون الرشيد نجد لدينا هذه الوثيقة الخاصة بتتصيب هرثمة والياً على خراسان: "وهو ((أى الخليفة)) يوصيه (أى الوالى) بتقوى الله وباطاعة. وفى كل

(١) المسعودى، ٨، ص ٨٥.

(٢) ابن الأثير، ١١، ص ٨٥.

(٣) Fragn. Hist. Arab.، وارجع Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans، صفحات ٢٦٥، وما يليها (وتدل القصة، إلى جانب ذلك، على وجود لون أسطوري إلى حد ما؛ راجع EI، تحت مادة مالك بن أنس).

(٤) يمكن الاطلاع على ملحوظة عن هذا الموضوع فى "الطبرى"، ٢، ص ٢٠٠.

ما يتصل بالأمر الخاصة به، عليه أن يتخذ من كتاب الله حكماً على سلوكه، فيُحل حلاله ويحرم حرامه. وفي الحالات التي فيها شك، عليه أن يرفع يديه ((أى: يكف عن التصرف فيها)) ويسأل المراجع ((أى العلماء الثقات)) في الشريعة والدين والمعرفة بكتاب الله^(١). وكانت النصيحة الصادرة من هؤلاء المراجع في ذلك الوقت فصاعداً ((أوامر)) قاطعة. وقد تم قتل الخليفة المتوكل بناءً على فتوى قدمها الفقهاء لابنه وخليفته من بعده المستير^(٢).

ويجد علماء الدين في ذلك الوقت الأرض مهيأة لجعل ممارسة السنة أمراً مسلماً به، وذلك بعد أن تعرضت في عهد الأمويين للإبعاد والتغييب ((حرفياً: بعد دفعها إلى الخفية)) وبعد أن ظلت - إلى حد ما - مجهولة من الناحية الفعلية. ففي العراق، مثلاً، نشر شعبة (توفي سنة ١٦٠ للهجرة) العمل بالسنة بصورة علنية^(٣). ويمكن التعرف على أسلوبه في العثور على السنة الصحيحة من هذا المثال، والذي ((ورد فيه)) أنه لكي يجد الصيغة الصحيحة للتداء للصلاة ((أى: للأذان))، استشار مؤذناً صالحاً كان قد تعرف عليه بواسطة أحد زملائه الصالحين - واسماهما مذكوران - وكان ((هذا المؤذن)) قادراً على الرجوع بقواعد الأذان إلى ابن عمر ((أى: الرجوع بسندها إلى ابن عمر))^(٤). وفي مرو وخراسان^(٥) كان النضر بن شميل (توفي عام ٢٠٤ للهجرة) أول من أظهر السنة، وهو نفس ما نعلم عن عبد الله الدارمي السمرقندي (توفي عام ٢٥٥ للهجرة): "فقد أظهر السنة في بلده ((أى: في سمرقند)) ونشرها ودافع عنها، قاماً بذلك كل من عملوا بخلافها"، ولم يكن مثل هذا العمل ممكناً إلا بسبب الروح التي شجعها العباسيون وعززوها في الحياة العامة. ويمكننا - كذلك - أن نرى كيف كان يُنظر في المرحلة السابقة ((أى في عهد الأمويين)) إلى الحياة الملتزمة بالسنة بوصفها شاقة، وكيف آل بها الأمر أخيراً قبل أن يُصبح ما أطلق عليها اسم: الشريعة الإسلامية" المعيار الفعلي، في الواقع، للحياة العامة للمجتمع الإسلامي. ففي وقت لاحق من القرن الثالث الهجري، كانت عقود الزواج في

(١) نفس المرجع، ص ٧١٧، ١٠، Fragm.، ٣١٤، ٦ وما بعدها.

(٢) Fragm, hist, arab، ص ٥٦١، ٥.

(٣) "التهذيب" ص ٣١٥، أسفل الصفحة.

(٤) أبو داود، ١، ص ٥٤؛ النسائي، ١، ص ٥٩.

(٥) الطبري Haff، ٥، رقم ٦٤؛ التهذيب، ص ٥٩٤؛ Haff، ٩، رقم ٥.

سجستان تتم في ظروف تجعلها غير صحيحة على الإطلاق من حيث السنة، ولم ينجح في فرض أحكام السنة في هذا الشأن إلا القاضي أبو سعيد الإصطخري (توفي عام ٢٢٨ للهجرة) ^(١).

وقد ترافق مع الاعتراف العام ((أي: الجماهيري)) بالسنة والحث على التزام السلوك المتوافق معها في كل من الحياة الشخصية والإدارة العامة لشتون الدولة، ترافق مع ذلك ظهور نوع من التطور في دراسة أحاديث النبي بأسلوب أكثر حرية مما كان ممكنًا في عهد الأمويين. ففي تلك الفترة كان مثل هذا البحث، إذا جاز التعبير، في حالة كُمون، ولم يكن له اتصال بالحياة اليومية إلا قليلاً جداً. ولم يحدث إلا في ذلك الوقت ((أي وقت الخلافة العباسية)) أن تمت الدراسة المتعمقة والشاملة لمسائل الحلال والحرام، أي المسموح والممنوع، في الأوامر التعبدية والتشريعية. وقد بذلت محاولة لتقديم وثائق تحمل توقيع النبي، وتعلق بكافة تفاصيل العلاقات في الحياة الدينية والاجتماعية. وفيما قبل ذلك الوقت ((أي في عهد الأمويين)). لم تصل تلك المحاولة إلى مثل هذا الحد. وإذا أخذنا في الاعتبار أن مالك بن أنس لم يكن بمقدوره في منتصف القرن الثاني الهجري أن يُخرج ((أي يقدم)) إلا ٦٠٠ حديثاً منسوباً إلى النبي تتصل بالحياة التشريعية ^(٢)، يتضح لنا قلة الجهد الذي بُذل في هذا الاتجاه أثناء عهد الأمويين. ويبدو أن جهود الصالحين حينئذ كانت تتعلق - في الدرجة الأولى - برعاية وتقديم التوجيهات الأخلاقية والتسككية ^(٣)، وكذلك ((رعاية وتقديم)) الأحاديث التي لها صلة ما بالوضع السياسي، وآرائهم في هذا الوضع، وأملهم في الإطاحة/أو التخلص من هذه الأوضاع المناهضة للدين على وجه السرعة. ويبدو الأمر كما لو أن تلك الأحاديث التي من هذا النوع كانت، على أية حال، هي الأحاديث التي تغلغت في دوائر أوسع من الجماهير، وبصورة أكبر مما تمكنت منه الأحاديث النبوية التشريعية. ويبدو أن الدليل المتاح ((لنا عن هذا الشأن)) والخاص بواحد من أقاليم العالم الإسلامي، يبدو أنه ينطبق إلى حد كبير - كذلك - على الأقاليم الأخرى من هذه الإمبراطورية الضخمة. فبين المسلمين الذين هاجروا إلى مصر

(١) ابن خلقان، رقم ١٥٧، طبع وستيفلد Wistenfed، ص ٨٨.

(٢) (راجع ما يلي، ص ٢٠٢، الحاشية).

(٣) نوع من الأداة Agada. فالحجاج يسأل عن أحد المحدثين ليحضره من المسجد ليحكى له بعض الحكايات التي تُقصر ليلته التي طالت بسبب الأرق، المسعودي. ٥، ص ٣١٢.

فقط، تمَّ رعاية أمثال هذه الروايات في القرن الأول، ثم تمَّ تناقلها شفاهةً في صيغة الأحاديث (يتحدثون) التي تعرف باسم "الملاحم" و"الفتن"، أي: الإلهامات/أو الرؤى التنبؤية^(١) التي تحدثت عن الثورات والاضطرابات التي ستقع في هذه الإمبراطورية - وهي تشبه ما عندنا ((أي عند اليهود والنصارى)) من التقاويم التي تتحدث عن الوقائع التي ستحدث خلال مائة سنة وأشباهاها من الكتب الشعبية. وقد كان المصريون مشغولين بأمثال هذه الأحاديث فحَسَبُ، إلى أن قام يزيد بن أبي حبيب (توفي عام ٢٨ للهجرة)، وهو ابن أسيرنوبى^(٢)، بمحاولة تقديم "أحكام" الحلال والحرام والفقه "للناس" وتعهدها بالرعاية والاهتمام^(٣).

(٨)

استطاعت الدراسات المتصلة بالأحكام الدينية في ذلك الوقت، بعد أن حظيت بالرعاية والتأييد كما سبق عرضه، أو لم تتعرض في أقل الأحوال، للتعويق عن طريق التجاهل، استطاعت أن تتطور بحرية، وأصبح في الإمكان التوسع في "إقامة" أحجار البناء التي وضعها علماء الدين المضطهدين في القرن الهجري الأول في خلواتهم الهادئة، وذلك عن طريق الزيادة المضطردة فيها ((أي: في أحجار البناء هذه)) لبناء صرح علم الشريعة الإسلامية. وكان هذا هو العمل المهيمن على القرنين الثاني والثالث الهجريين، كما أن هذه الحماسة، والتي تمكنت من أن تقدم في قرن ونصف قرن ما احتاج الرومان، مثلاً، إلى عدة قرون لتطويره، لهى حماسة جديرة بالإعجاب والتقدير.

وكما رأينا، فإن الخليفة نفسه كان يرغب في إعلامه بما هو حق في الحياة القانونية طبقاً للدين، كما أن علماء الدين في الجيل التالي لم يُقَصِّروا في تقديم المادة ((العلمية المطلوبة)). ومن أجل الحكم على هذا النشاط بدقة لا بد من

(١) إن كلمة "ملحمة"، وهي مفرد الملاحم، تعنى كذلك "حكم إلهي خفى سَبَقَ به القدر، وقد نُسِبَ إلى ابن الحنفية القول بأن شهادة الحسين آى: موته شهيداً" موجودة في ("الذكر الحكيم"، وهو تعبير جدير بالذكر) وكانت ملحمة مُقدَّرة عليه، وأنها كرامة أعطاه الله إياها، الطبري، ص ٦٠٧، ٨؛ وراجع كذلك: دى. ه. مولر D.H.Müller، Burgen und Schlösser، ١، ص ٩٧، ٩، ٧٥، ١٧.

(٢) ياقوت، ٢، ص ٥٩٩.

(٣) أبو المحاسن، ١، ص ٢٤٣، النووى بإسناده إلى مسلم، ص ١٢١.

تذكر عاملٍ مهم.

إن العمل التمهيدى الذى قامت به الأجيال السابقة "أى: قبل العباسيين" كانت قليلة بحيث لا تستطيع أن توفر أساساً يُبنى عليه نظام للشرعية الإسلامية. فلم يوجد معيار ثابت لأغلب القضايا الأساسية فى الشريعة حتى فى داخل إقليم واحد من أقاليم العالم الإسلامى. وكان الجيل الذى يمثله هؤلاء "الخلف" تراوده الشكوك أحياناً فى القانون/ أو القاعدة المستمدة من القرآن، وذلك بالرغم من أنه لم يشك أحداً على الإطلاق فى أن هذه الركيزة التى تقوم عليها الشريعة الدينية لا يمكن المساس بها ((لأنها فوق مستوى النقد)). فقد سأل عبد الله بن أبى هريرة ابن عمر عما إذا كان السمك الذى يقذفه البحر على الساحل يحل أكله. وظن الشيخ الذى سئل هذا السؤال أنه لابد أن يجيب عليه بإجابة نافية ((أى رافضة)) قاطعة. ولكنه سرعان ما سأل بعد ذلك بقليل أن يحضروا له مصحفاً، حيث وجد فيه نصاً (فى السورة رقم ٥، الآية رقم ٩٧) اضطر بموجبه أن يستنتج أنه أجاب إجابة خاطئة على ابن أبى هريرة^(١).

ومن الممكن أن نتصور طبيعة الحيرة فى القضايا والظروف التى ليس فى القرآن نصٌ بشأنها، وفى ذلك الوقت وصل الناس إلى حد الجهل بأبسط أحكام الطعام: مثال ذلك أنه كان يُستشهد بمعلوماتٍ شديدة التناقض فيما يتصل بما إذا كان يحلُّ أكل لحم الخيل من عدمه^(٢). وكانت نفس هذه الحيرة سائدة فى مسائل الشريعة، ومنها مثلاً قواعد الميراث^(٣)، وفى جميع مجالات الشريعة الأخرى. ولا يُفسرُ لنا هذه الحيرة والتردد فى أغلب قضايا الحياة اليومية، إلا أن نفترض أن أبسط قضايا الحياة الشرعية لم تخضع لحكم معيارى. ويدون هذا الافتراض يعسر علينا أن نفهم كيف أمكن للأحكام المختلفة والخاصة بالعبادات والمعاملات أن تنشأ خلال القرن الثانى، داخل المذاهب الفقهية المختلفة، بل حتى فى داخل نفس المذهب، وهو الأمر الذى لم يستطع معه علماء الفقه المقارن إلا أن يعتبروا أن هذه (الأحكام المختلفة) لها نفس الشرعية، بل إنهم أعلنوا أن نفس ما فيها من اختلاف إنما هو خير وبركة على المجتمع الإسلامى^(٤). وقد قيل قبل ذلك إن عمر "بن عبد العزيز"، وهو الذى جرت العادة

(١) الموطأ، ٢، ص ٣٥٧.

(٢) أبو داود، ٢، ص ٩٣.

(٣) ويوجد مثال شائق على ذلك فى المسعودى، ٥، ص ٣٣.

(٤) الظاهرية Zahiriten، صفحات ٩٤ وما يليها. وأضيف إلى النص المقتبس فى هذا المصدر، قطب

على نسبه كثير من القرارات الرسمية الدينية إليه، قيل إنه كان ميالاً لوضع معيار عام للمجتمع الإسلامى كله، وإلى أن يبعث بناءً على ذلك، بقرار رسمى إلى الأقاليم الحدودية (أو النائية) بمقتضاه يتعين على كل إقليم أن يتبع الأحكام الخاصة التى يقضى بها الفقهاء المحليون^(١).

وقد اتبع علماء الدين المسلمون ((أى: الفقهاء)) طريقتين مختلفتين فى صياغة العلم الدينى (أى: صياغة الفقه).

١ - الطريقة الأكثر طبيعية، وربما أمكننا كذلك أن نسميها الطريقة الأكثر أمانة، وهى التى اتبعها المدعو أشعب الرأى^(٢) فلم يكن يتوافر "للعلماء" القدر الكافى من الأحاديث التى تتركز عليها المعايير الشرعية (أى: القواعد الفقهية) المتداولة منذ القرن الهجرى الأول لتنظيم جميع الظروف والملابسات. وكان يتعين على هذه المادة القليلة العدد أن تضى بأغراض كافة جوانب الفقه. وإذا كان من المرغوب فيه اجتناب اللجوء إلى اختلاقات جديدة وأحاديث مخترعة لسد كل الفجوات الموجودة بهذه المادة الموثقة، فلا بد من إمعان النظر فى توسيع هذا القدر القليل من المادة "الحديثية" المتاحة باستعمال جميع طرق الاستنتاج المشروعة، وهى الطريقة التى لم تكن قد اسحذت بعد، ثم إنه، بعد إعطاء هذا العنصر الاستنتاجى مرجعية كبيرة، لابد من بناء منظومة فقهية تكشف - فى جوانبها الإيجابية - عن النتائج القائمة على ذلك الجهد الفكرى الذى بذله الفقهاء، وليس عن النتائج القائمة على الأحاديث. وقد كان يحدث أحياناً أن يُدرَج فى هذه القواعد الفقهية شىء مستمد من القانون الرومانى، وهو القانون الذى قام، وبهذه الطريقة الغير مقصودة، ببسط نفوذه الذى غزا العالم، على الشعوب الإسلامية عن طريق هذا الأسلوب الاختيارى فى الخضوع. كما أن نفس هذه القضايا الاجتماعية ذات الارتباط والاتصال "بالقواعد الفقهية"، والتى برهن كريمر Kremer على أنها سبب دخول المشكلات والأفكار العقائدية للمسيحية الشرقية إلى

الدين، Chron. Mekk.، ص ٢١٠، ٢ وما يليه. وينسحب نفس المبدأ على الاختلافات العقائدية، الطبرانى، ٢، ص ١٩، حتى النهاية (منسوبة لمعاوية).

(١) الدارمى، ص ٧٩: باب اختلاف الفقهاء.

(٢) لمزيد من المراجع التفصيلية انظر مؤلفى بعنوان الظاهرية Zahiriten، صفحات ٥، وما بعدها.

الحياة الفكرية للمسلمين^(١). (نقول: كما أن هذه القضايا) تفسر لنا ما حدث من ترشيح (أو: فلثة) للمذاهب والمناهج الفقهية البيزنطية^(٢). وإن استعادة أمثال هذه المذاهب الفقهية والمبادئ الفقهية التي تعلمها "العرب" من فقهاء القانون في البلاد التي فتحوها، "نقول": إن هذا الموضوع قد تم التأكيد على أهميته مراراً^(٣). وكثيراً ما تم استعارة المبادئ القانونية العامة كذلك، ولسنا بحاجة إلا إلى أن نتذكر المبدأ الأعلى في الإجراءات، والذي نصه *affirmanti incumbit onus probandi* - وأن اليمين واجب، من حيث المبدأ، على المدعى عليه^(٤)، والطرق المختلفة للاستدلال عن طريق القرائن والتي، من المحتمل في أدنى تقدير، أن يكون فقهاء المسلمين قد استعاروها مباشرة من هذه المصادر. ولكن الأمر الأشد ثبوتاً يتمثل في أن هذا الاتجاه نحو هذه المصادر الفقهية وهذه الطرق الاستدلالية قد استمد من هذا المصدر الأجنبي وقد تم نقل (القاعدة الفقهية) *Consuetudo aut rerum perpetu similiter judicatarum* *auctoritase* نقلاً يكاد يكون حرفياً إلى منظومة الفقهاء المسلمين. ويظهر حق "إعمال" الرأي كذلك مجرد ترجمة عربية للمصطلح اللاتيني *opinio prudentium*، كما أن الحق المسكّم به للفقهاء فيما يتصل بتفسير التشريعات المدنية *interpretation juris civilie* لم يظهر بدون تأثير القانون الروماني. ومن

(١) *Culturgesch. Streifzuge* صفحات من ٢-٨.

(٢) في مقالتى التى كتبتهما باللغة المجرية بعنوان "فى بدايات علم الفقه الإسلامى" (بودابست، ١٨٨٤، والمنشورة فى محضر جلسات أكاديمية العلوم المجرية). وقد تناولت هذه القضية بتوسع أكبر، وإنى لأرجو أن أقدم صياغة جديدة لهذه المقالة فى شكل آخر من الدراسات المعاصرة (هذه الخطة لم تنفذ).

(٣) إنجر *Enger*، فى مقدمة على الطبعة التى قدمها لكتاب "المواردى"، ص ١٦ (من المقدمة) دوزى *Dozy, De contractu do ut des*، صفحات ١٧، ١٤٨، كريم *Culturgesch. Kremer*، فصل ٩، فى أماكن كثيرة من الفصل، وأهم مثال فى ص ٥٣٢؛ وهنرى هيو *Henry Hugues, Les origins du riot musulman, 'La France judiciaire* ١٨٨٠، صفحات ٢٥٢ إلى ٢٦٥ (وراجع دارست *Dareste* فى *Journal des savant* (فى أماكن كثيرة من المصدر) وراجع فان برشم *Van Berchem* فى كتابه *Lapropriete territoriale sous les premieres califes* فى أماكن كثيرة وقارن دوجا *Dugat* فى *Cours complementaire de geographie, histoire et legislation des etats musulmans*، الدرس التمهيدى (باريس ١٨٧٣) ص ٢٣.

(٤) البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه. كتاب الرهن رقم ٦؛ الشهادات، أرقام ١٩، ٢٠؛ الترمذى، ١، ص ٢٥١؛ ويبدو أن هذا المبدأ المذكور أخيراً كان سائداً بين العرب فى عصورهم الأولى. قارن هذا الإجراء فى *Agh.*، ٨، صفحة ١٠٣ وما تليها.

المحال هنا أن نناقش بمزيد من التفصيل هذه القضية الهامة من قضايا التاريخ الثقافي، والتي تستلزم مقالة خاصة بها. ولكن هذا الموضوع الهام يمكن إدراكه من الملاحظات السابقة - والتي (أشرنا فيها) إلى أن فقهاء المسلمين في الشام وبلاد ما بين النهرين (أى العراق) الذين بدأوا يطورون منظومة فقهية إسلامية في النصف الأول من القرن الهجرى الثانى لم يقوموا بعملٍ نابع من العبقريّة العربيّة (كما يظن رينان)^(١).

إن الفقه ليس ثمرة من ثمرات الروح العربيّة إلا فى القليل منه، وذلك كما هو الحال مع علم قواعد اللغة: أى النحو، ومع علم الجدل العقائدى: أى علم الكلام، كما أن المسلمين فى عصورهم الأولى كانوا على وعى تام بأن الفقه أمر هام. والقول التالى، والمنسوب إلى عروة بن الزبير، قول مميّز بوصفه وثيقة (تدل على) هذا الاقتناع وعلى ذلك النفور الذى يأتى تبعاً له (فهو يقول ما معناه) ظلت أحوال بنى إسرائيل تسير على طريق مستقيم إلى أن ظهرت فى الأمة عناصر جديدة، وهم أبناء الأسرى الأجانب الذين أخذهم بنو إسرائيل أسرى من الأمم الأجنبية، لتعلم (أى: هذه العناصر) الناس الرأى، وبهذه الطريقة تضللهم.^(٢) وفى هذا القول (نجد أن) النفور من الطريقة غير العربيّة فى علم الفقه، والتي تولاهما الموالى بالرعاية فى أغلب الأحوال، أمرٌ مستورٌ ولكنه غير خفى، وكان أوّل وأهم ممثلى هذا الاتجاه ذوى أصول غير عربيّة، وكان أكثرهم شهرة، وهو أبو حنيفة^(٣)، ذا عرقٍ فارسى. فهم الذين أبدعوا ما يعتبره رينان ثمرة فطرية للروح العربيّة، أو حتى ما كان يعتبره كاتب فرنسى سابق أنه ثمرة "الصحراء"^(٤).

٢ - ومن المعتاد الربط بين هذه الطريقة المستقلة فى بناء نظام فقهى إسلامى وبين اسم الإمام أبى حنيفة (توفى عام ١٥٠ للهجرة) ولكنه لم يكن المؤسس الأول لها، كما هو مثبت فى مكان آخر^(٥)، وإنما كان المعلم الذى حققت

(١) Histoiare generale des langues semitiques الطبقة الثالثة - صفحة ٢٨٠، وما بعدها.

(٢) الدارمى، ص ٢٨ = ابن ماجه ص ٧، أعلى الصفحة: مازال أمر بنى إسرائيل معتدلاً ليس فيه شيء حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سببا الأمم أبى أبناء النساء اللاتى سبت بنو إسرائيل من غيرهم فقالوا فيهم بالرأى فأضلّوهم (راجع كذلك الخطيب، كتاب التاريخ، ١٣، صفحات ٢٩٤، ٢٩٥).

(٣) قارن كتاب Literatugesch der Shi'a، ص ٦٩.

(٤) ميشو Michaud ويوجولا Poujoulat، فى كتابهم بعنوان Correspondnce dorient، ١٨٣٠ - ٣١ (بروسل، ١٨٤١، ٣٥، ص ١٨٣).

(٥) الظاهريّة Zahiriten، ص ١٢.

فى مدرسته هذه الطريقة أقصى درجات الكمال.

وقد بدأ ظهور رد الفعل المضاد لأحد أنظمة الفقه القائم على الرأى السليم (حرفياً: الرأى غير الفاسد) بين تلاميذه المباشرين. فقد كان أبو يوسف يستعين بالأحاديث فى مواجهة القواعد المبنية على قياس التمثيل الذى ينحرف عن (طريق) الأحاديث، كما أنه (أى: أبو يوسف) عارض معلمه أبا حنيفة بالاحتكام إلى الحديث النبوى^(١). وكان الشيبانى، وهو التلميذ الكبير الآخر لأبى حنيفة، يتلمس الأصول الحديثية للفقه باحثاً عنها فى المدينة عند قدمى مالك بن أنس. وقد قام ببذل مجهود كبير فى وضع مؤلف خاص^(٢) لإخراج المادة الحديثية التى بنى عليها أبو حنيفة مذهبه. فهو يمثل الجناح اليمينى من حزب "أهل الرأى" وقد تم التعبير عن هذا الاتجاه (الفكرى) من قبل المدرسة الفكرية المعارضة (للرأى) والتى كان أتباعها يُسمون أنفسهم "أصحاب الحديث". وكانت هذه المدرسة - حينئذٍ - أحدث من مدرسة أهل الرأى، كما أنها ظهرت فى الوجود على سبيل المعارضة لمناهج المدرسة الأخيرة.

وكان أتباع هذه المدرسة "الحديثية" يرغبون فى الرجوع بكل "أحكام" الفقه إلى مرجعية النبى، أى إلى الحديث الصحيح. وقد قلنا إن المسار الذى اتبعوه كان مساراً يفتقر إلى الأمانة قليلاً، ذلك أنه من اليسير أن نتصور، ونظراً للعدد القليل من الأحاديث المتوافرة فى الوقت الذى بدأ فيه نشاط صياغة الفقه، "من اليسير أن نتصور" أنه كان لابد للأحاديث التى يتقرر جعلها مرجعاً لمذهب معين، أن تُختلق أو أن يتم تكييفها. وبالنسبة للرأى، وهو الاتجاه الفكرى الذى يرى الفقه بوصفه حكماً مُستقلاً، فقد تقرر رفضه مهما كان الثمن، بل كان يُنظر إلى الحديث الضعيف الإسناد على أنه أفضل من الرأى بصورة قاطعة. وكثيراً ما كان هذا الوضع، ووفقاً لطبائع الأمور، مجرد معركة كلامية، وذلك لأن المدافعين عن الحديث قدموا بناءً على أحد الأحاديث، نفس المبدأ الذى دافع أهل الرأى عن تأسيسه على قاعدة الاستنباط المستقل. وكان لابد من الحفاظ على هذا المبدأ حتى لو لم يكن بالإمكان تحقيق هذا الحفظ إلا بروايات مُختلفات. فالمراجع "أى الرواة الموثوق بهم" الذين يحظون ودهم بالقبول هم هؤلاء الذين

(١) كتاب "الخراج"، صفحات ٣٦، ١٠ وما بعدها، ٢٩ أسفل الصفحة، ١٠٩، ٢، إلى آخره.

(٢) الآثار، MS، مكتبة ولى العهد، القاهرة، كتالوج ٣، ص ٢ (GAL)، ١، ص ١٧٩، S، ١، ص ٢٣١.

يقولون: حدثنا، وأخبرنا: "وأما الباؤون فليسوا بصالحين" وهذا ما يقوله أحمد بن حنبل^(١). وقد خَرَجَتْ من هذه الدوائر كثير من الأحكام الازدرائية التي تتال من أبي حنيفة^(٢)، والتي كان لابد أن ترفضها الأجيال التالية عندما تقلص الفارق بين الحديث والرأى حتى صار فارقاً ذا أهمية نظرية فقط.

ولما لم يكن لأغلب القضايا الفقهية تطبيق عملي ثابت، كان لابد من اختراع أحاديث مضادة لقضية ما بعينها، بحيث تكون مطابقة للآراء التي يذهب إليها كثير من علماء الدين من مختلف المشارب، أو انتقاء أحاديث متعددة من المادة الحديثية القديمة التي وصلت إليهم عن طريق الرواية. وبهذا الشكل كانت هذه الأحاديث تُستدعى "آي: يلجأ إليها" لتعزيز أحد الآراء الفردية أو لتعزيز أحد الأعراف المألوفة في دائرة معينة، وذلك لأن الحديث كثيراً ما كان يقتصر الانتفاع به على تبرير الأعراف القائمة. ولم ينزعج أصحاب الحديث في ذلك العهد كثيراً من "مسألة" مرجعية القول "النبوي" المستشهد به أو من الوثوقية الكاملة لرواته. ذلك أن الفحص الدقيق للرواة وأسانيدهم لم يظهر إلا مؤخراً، وذلك عندما أدت سهولة اختلاق الحديث إلى جعل الحديث يبدو في صورة تأييد يلائم جميع الاتجاهات والميول الدينية والاجتماعية التي يعترض عليها علماء الدين الملتزمون. كما أن صياغة الحديث لم تُزعجهم "آي: لم تزعج أصحاب الحديث" كثيراً فالأقوال التي ظهرت مثل أحاديث الزهري التي ذكرناها قبل ذلك والتي كان يتم نشرها باعتبارها أحاديث للنبي، كان من الممكن عندهم أن يعتبروها برهاناً مقبولاً. وكان المدافعون عن الرأي في العراق^(٣) وحدهم الذين طبقوا معايير صارمة في نقد وتمحيص أصل الحديث وأسلوب تناقله، وذلك لأنهم كانوا قادرين على سلوك طريقهم خلال مسائل الفقه حتى بدون أن يستعملوا الحديث المنقول نقلاً مباشراً. "أما أتباع الفريق الآخر" الذين كانوا غير قادرين على سلوك طريقهم بدون أن يكون معهم حديث ما، فكانوا مضطرين للتمسك بأي نص على الإطلاق، مما يمكن أن يُشكل لهم دليلاً على صحة أفكارهم.

(١) في ابن بشكوال، طبعة كوديرا Codera، ص ٢٥٢.

(٢) توجد أقدم مجموعة من هذه الأحكام في كتاب ابن قتيبة: مختلف الأحاديث، صفحات ٦٣ وما بعدها.

(٣) ويمكن فهم ذلك من الاطلاع على الوقائع الشيقة التي جمعها في هذا الصدد - الخطيب البغدادي، الورقة رقم ٧٣، والأوراق التالية (طبعة جيد آباد، صفحات ٢٦٢، وما بعدها من صفحات) ومن الملاحظ أن البخاري كذلك - وكما أخبرنا الترمذي بذلك شفاهة - لا يعارض منهج الزهري في تلقي الأحاديث (وهو منهج "العرض")، الترمذي، ١، ص ١٢١، أعلى الصفحة.

وقد يمكن تخيل مقدار الازدهار الكبير في اختلاق الأحاديث في ظل هذه الظروف والملابسات.

(٩)

وقد أصبح مذهب أصحاب الحديث مبدأ أساسياً للمسلمين. وقد كان ذلك ناجماً عن المسلمات التي يأخذ بها المسلم المؤمن والتي تعنى أنه لا يوجد ما هو أقوى حجة من ذلك الحكم المبني على مرجعية الكتاب أو على المرويات الأخرى للمشرع الأعظم للجماعة الإسلامية، أي النبي. وسرعان ما قام أصحاب الرأي بتعديل مواقفهم مع هذا المطلب. ولما كانوا لا يرغبون في التضحية بأرائهم التي توصلوا إليها من خلال التفكير وإعمال العقل، فقد أصبحوا في ذلك الوقت مدفوعين إلى منزلق "خطير". فقد كان لزاماً عليهم أن يؤيدوا كل ما كانوا يعلمونه في مدارسهم من آراء إيجابية بالأحاديث، أو يضطرون إلى تأويل المرويات الحديثية الموجودة أو تكييفها أو التوفيق بينها وبين آرائهم - وإن كان هذا الإجراء الأخير يفتح الباب لأسلوب أقل في أمانته "العلمية". وكانت هذه المرويات هي الأحاديث التي يتناقلها البصريون والكوفيون، وغيرهم، والتي كانت قبل ذلك مرفوضة من جانب أصحاب الحديث^(١). وكان المقصود من هذه الأحاديث أن توفر حججاً تؤيد النتائج التي انتهى إليها أصحاب الرأي. لذلك فقد حدث في مدارس الرأي التي ظهرت بعد ذلك (حتى تلك المدارس التي تحمل اسم أبي حنيفة) أن أخذ الحديث يحتل بصفة رسمية نفس المكانة التي له في المدرسة المعارضة لها "وهي مدرسة أصحاب الحديث". ومع ذلك، ظل الانتفاع بالأحاديث في العراق - حيث سادت مدارس الرأي واستمدت اسمها من اسم هذا الإقليم - "نقول ظل الانتفاع بالأحاديث في العراق" يُثبت أن صفة الدقة التي كانت سمة علم الكلام الذي قدمته هذه المدرسة منذ فترة إنشائها قد وفرت مرجعية أكثر للاستنباطات العقلية الحرة. وفي هذا الصدد، وُضِعَت مدرسة العراق في وضع مضاد للمدرسة الحجازية التي، حال كونها كانت أكثر تشدداً في

(١) راجع، مثلاً، الزرقاني على "الموطأ"، ٢، ص ٧ (ابن عبد البر)، ص ١٢: آثار بصرية وكوفية: الشافعي، في كتابه "الرسالة"، فقرة ٢٤، وروى البصريون، إلى آخره.

الحفاظ على الأحاديث النبوية القديمة التي رواها أهل المدينة، أظهرت قدرًا قليلًا من الموهبة في تقديم التفسيرات الدقيقة "للأحاديث النبوية" ومن ثم كانت أقلَّ عُنْفًا مع الأعراف السائدة^(١). وإن اسم "المدرسة الحجازية" يمكن استعماله بشيء من الشك Cum grano salis. فلم يكن في المدينة نقص في معلمى مدرسة "الرأى"، وكفيينا ذكر ربيعة بن فروح (توفي سنة ١٣٢، أو ١٣٣، أو ١٤٢ للهجرة) لأنه كان يسمى - بصفة خاصة - ربيعة الرأى^(٢). وسوف نرى في فصل لاحق أن المعلم الحجازى العظيم مالك بن أنس كان لا يستطيع أن يصنف كتابًا في الفقه بدون استعمال "الرأى"، وهذا في حالة تجنبه للمرويات المختلفة. وقد ذكر مالك ربيعة هذا بوصفه مثالاً رائعاً، كما كان مالك يقتبس بعضاً مما يرويه من الأحاديث وينقلها إلى مستمعيه^(٣). وقد بلغ من إعلاء مالك لمكانة منهج ربيعة أن عبّر عن ذلك بقوله "لقد توقف تهذيب الفقه بموت ربيعة"^(٤). وقد ظل مالك مخلصاً للتراث الحجازى في إعلاء شأن السنة السائدة في أهل المدينة على

(١) من السمات المميزة أنه بلغ الأمر بأحد أنصار مدرسة الرأى من أهل المدينة، وهو أبو سعيد، أنه كان يهزأ بالمراقين، والذين كانوا يستعملون في ردهم حكمة يقولون فيها إن الدين يلقى تأييده في العراق فقط، بينما يجد أهل المدينة الوقت لسماع الحان الآلات الموسيقية فقط (البم، والمنثى، والزير) (انظر كتاب "العقد"، ٣، ص ١٣٢، أسفل الصفحة؛ ص ١٣٣، فقرة رقم ٢، بدلاً من كلمة "الزور، تُقرأ "الدور"). وبينما كان يحدث في العراق نفسها أن خالد القسرى يحظر ممارسة فن الغناء بصورة رسمية (Agh، ٢، ص ١٢٣، أسفل الصفحة)، كان يُسمح للمغنى في المدينة بأداء الشهادة في مجالس القضاء، وهو شكل من أشكال الانحلال الذى كان يُزعج العراقيين (المصدر نفسه، ٥، ص ١٤١، ١٢ وما بعدها من صفحات، قارن ٧، ص ١٦٨، ١٩). ويُعطينا اللقاء الذى ثم بين أبى يوسف "الفقيه الحنفى في العراق" والمغنى الحجازى ابن جميع مثالاً للطريقة التى كان فقهاء العراق يُقدرون بها المغنين، (٦، ص ٧٠، أعلى الصفحة). وقد كان التجمع بين الغناء والتعليم الدينى موجوداً في تلك الأيام (مثال ذلك ١٤، ص ٤٥، أعلى الصفحة)، بل إن مالك بن أنس نفسه كان مفتياً في أول أمره، ولم يغير حرفته إلا أن وجهه الدميم لم يكن يؤهله للنجاح في هذه المهنة (٤، ص ٣٩، أسفل الصفحة). وقد أجاب أحد أهل المدينة على سؤال هارون الرشيد الذى قال له فيه: "من في المدينة يدين الغناء"، فقال: (من عاقبه الله بمثل ما عاقب به مالك بن أنس) (٢، ص ٧٨، ١٤) وهذه الإجابة تشير إلى تلك الحقيقة (والخاصة بالتجمع بين الغناء والتعليم الدينى).

(٢) وكان المعارضون لربيعة الرأى يهزأون به ويمعاصروه أبى حنيفة، كما كانوا يفعلون ذلك مع غيرهما من أصحاب مذهب الرأى (الظاهرية Zahiriten، ص ١٦، وكانوا يخترعون النوادر الماكرة التى ينسبونها لهم. وقد وُصف ربيعة مرة بأنه مجرد كلام، انظر الجاحظ في كتابه البيان، ورقة رقم ١٧، وجه الورقة. (١، ص ١٠٢).

(٣) مثال ذلك: الموطأ، ٢، ص ٢٨.

(٤) فى الزرقانى، ٣، ص ٢٢٤.

كثير من الأحاديث التي وُضعت لتأييد المذهب الجديد "وهو مذهب أهل الرأي".

ومن الأمثلة المميزة في هذا المجال: الاختلاف في الرأي بشأن أحد أشكال الهبات، والذي يسمى "العُمَرَى"، ومعناها: الهبة التي تستمر "للموهوب" مدى حياته وتعود للواهب أو لوارثه عند وفاة الموهوب ويبدو أن هذا النوع من الهبات كان قائماً على أساس القانون العرفي العربي القديم^(١)، وكان معروفاً في المدينة بوصفه إجراءً شرعياً في عهد مالك^(٢). ومع ذلك فقد عارضه عدد من الأقوال الحديثية التي كان يعرفها مالك نفسه، والتي أعلنت أن هذا الشرط المقيّد للعمرى شرط غير صحيح، والتي منحت ورثة المالك المؤقت "لهذه الهبة" الحق في اعتبار موضوع العمرى ملكاً لهم بعد وفاته^(٣).

ونحن لا نريد المزيد من التعمق في سبب الفروق التعبدية والفقهية بين مختلف المدارس (أى المذاهب). ولكن من أجل فهم الفرق في استعمال الأحاديث في المدرسة العراقية "وهي مدرسة أصحاب الرأي" من جانب، واستعمالها في المدرسة الحجازية من جانب آخر^(٤) سنقتصر على ذكر مثال واحد يتعلق بإحدى التفاصيل الخاصة بنظام الزواج في الإسلام.

حيث يقال، إنه عندما أخضعت قبيلة ثقيف "أى: لحكم الإسلام" وجد محمد^(٥) أول فرصة لاتخاذ حكم فيما يتصل بما كان يُفعلُ بزوجات العرب الوثنيين الذين تحولوا للإسلام حديثاً، والذين كان لهم أكثر من أربع زوجات، وذلك أن غيلان، والذي كان قد تحول إلى الإسلام، كان له عشر زوجات. فأمره النبي بأن يحتفظ بأربع منهن ويفارق الأخريات^(٦). وقد أصبح هذا الحكم المصدر الحديثي لكل الحالات المماثلة^(٧)، ولكن هذا الحكم فُسِّرَ بصورة مختلفة من قبل المدرستين المذكورتين. إذ يقول الحجازيون، وهم ملتزمون بالنص الحرفي

(١) وهو قانون مُستقى من قول لييد، ص ٢٢، بيت شعر رقم ٤: وما المالُ إلا مُعَمَّرَاتٌ ودائعٌ.

(٢) الموطأ، ٣، ص ٢٢٤.

(٣) والأحاديث المعارضة يتم اقتباسها / أو الاستشهاد بها بتفصيل كبير عند النسائي، ٢، صفحات ٧٤- ٧٧، قارن: أبو داود، ٢، صفحات ٧١- ٧٢.

(٤) لقد تمّ للمرة الأولى وضع قائمة بنقاط الاختلاف بين هاتين المدرستين على يد المؤرخ الإخباري الواقدي، كما أنه عالج قضية "العمرى"، الفهرست، ص ٩٩، ١٠.

(٥) الشيباني، ص ٢٤٠.

(٦) من الأحاديث الواردة عند أبي داود، ١، ص ٢٢٢، يوجد حديث أكثر وضوحاً من غيره، حيث يُستدّ إلى النبي أنه قال في هذه الحالة: (اختر منها أربعاً).

لهذا الحكم المرجعي، إنه لا أهمية لتحديد مَنْ هُنَّ النساء اللاتي يُسَرَّحْنَ بالطلاق^(١)، وذلك لأن النبي لم يطلب إلا الاحتفاظ بأربع نساء فقط، وأن تُسَرَّحَ باقيهن بالطلاق. "أما" العراقيون فإنهم، بقيامهم بالتفكير في هذا الحديث، وبنظرتهم إلى مفهوم هذا الحكم، يؤكدون على أنه، من وجهة نظر إسلامية، تكون الزوجات الأوليات هن الزوجات الشرعيات فقط، وذلك لأن زواج الرجل بالزوجات التاليات لهن محظور في الإسلام. وعلى ذلك، فلو أن أحد الوثنيين الذين يعيشون هذه الزوجات المحرمة أراد "بعد إسلامه" أن يفسخ روابط الزواج المحظورة، فله أن يحتفظ بأربع زوجات حسب ترتيب الأسبقية "أي: أسبقية الزواج منهن"، أما الزوجات الأحداث واللاتي كنَّ له الزوجة الخامسة، والسادسة، إلى آخرهن، فيتوجب عليه أن يسرحهن بالطلاق باعتبار أن استبقاءهن كزوجات أمرٌ محرم شرعاً^(٢).

وهذا يظهر التأثير الذي أحدثته ذلك العنصر التأملی / أو العقلي في التفسير لدى علماء العراق، وقد بلغ الحال بهذه الدقة في التفكير، والتي بواسطتها كانوا يسعون لجعل حديث ما من الأحاديث المعتمدة متوافقاً مع مذهبهم الفكري المستقل، "تقول بلغ الحال بهذا الأمر" أن كان محل نقور عند المعارضين لهم. فعندما قدم عالم المدينة عبید الله بن عمر، وهو أحد العظماء من أحفاد الخليفة عمر بن الخطاب، عندما قدم إلى العراق في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، شعر أنه مدعوء لأن يوجه للقادة الدينيين في ذلك البلد التهمة بأنهم يفسدون المعرفة الدينية ويجعلونها مبهمه^(٣). ولم يكن مالك بن أنس يثق بأن أي واحد من معاصريه من علماء العراق، باستثناء واحد منهم فقط وهو هشيم بن بشير الواسطي (توفي عام ١٨٣ للهجرة)، يستطيع أن يتناول الحديث النبوي بأسلوب

(١) قارن ابن حجر، ٤، ص ٦٩٠. وعند ابن جريج "جاء الإسلام ولأبي سفيان بن حرب ست زوجات ولأبي سفيان بن أمية - كذلك - ست زوجات (وذكر أسماءهن)... وقد طلق بعد ذلك أم وهب التي كانت في ذلك الوقت كبيرة السن، وتم الفصل بينه وبين فاخنة بنت الأسود بمقتضى حكم الإسلام، لأنها كانت قبل ذلك زوجة أبيه، وفي عهد عمر بن الخطاب فارق "أي: سفيان بن حرب" امرأته عاتكة (ليس بسبب أحكام الدين وإنما عن رغبته وإرادته)، (وأم وهب وفاخنة كانتا أولى وثانية زوجاته).

(٢) في السهيلي، على ابن هشام، والملاحظات، ص ١٩٩.

(٣) التهذيب، ص ٤٠٢، ٣.

سليم^(١). ونظراً لتلك الكراهية لمنهج علماء العراق، قام خصومهم باختراع الحُجج المستقاة من التاريخ الإسلامى المبكر. إذ يقال إن أحد أبناء العراق فى عهد عمر الأول "آى عمر بن الخطاب"، وهو صبيغ بن العسل، سافر ضمن جيوش المؤمنين الصادقين التى كانت تقيم الحاميات العسكرية فى الأقاليم المفتوحة، وذلك من أجل أن يفسر النقاط الغامضة فى القرآن، ولكنه عندما جاء إلى المدينة ضربهُ عمر بالسوط عقوبةً له على ذلك، كما حذر الناس من التعامل معه^(٢). وقد روى علماء الحديث قصة العقوبة التى أنزلت بصبيغ وهم مسرورون سروراً عظيماً^(٣)، وحُكِيت النوادر عن صور دهائه ومكره التى كان يستخدمها فى السخرية بكل هذا التيار أو الاتجاه السائد فى الثقافة الدينية^(٤).

إلا أن هاتين المدرستين لم تقتصرَا على اتباع طرقٍ مختلفة فى مسائل خاصة تتعلق بتطبيق أحكام الفقه. فقد كان هذا الاختلاف يمتد أحياناً ليشمل قضايا دينية أكثر عمومية. ولإعطاء مثل واحد فقط سنذكر حالاً أنه، وفقاً لاتجاه المدرسة الحجازية، لا يصح أبداً أن يقوم حُكم القاضى على أساس من المسلمات الذاتية "التي يؤمن بها" أو اقتناعه الشخصى (بعلمه)، ذلك أن القاضى، يتعين عليه دائماً أن يقيم حُكمه على أساس البراهين الموضوعية، وإذا لم تتوافر هذه البراهين^(٥) تعين تعليق الحكم بالرغم من اقتناع القاضى^(٦). "أما" المدرسة العراقية^(٧) فقد كانت أكثر ميلاً لتفضيل قبول الاقتناع الشخصى للقاضى^(٨).

(١) المرجع نفسه، ص ٦٠٨، ٧.

(٢) ياقوت، ٢/ص ٦٧، ١٩.

(٣) "هذه النوادر" موجودة بتفاصيل أكثر فى الدارمى، ص ٣١.

(٤) ابن دريد، ص ١٢٩، أسفل الصفحة.

(٥) وهذا الشرط يذكرنا بالقاعدة القانونية التلمودية التى تقول (en la-ddayyan ma she enawro oth,

Bathra الورقة ١٢١/أ (صحح الإحالة فى ليفى، Neuhebr. Worterbuch، ص ٢٩٩/أ، وكوت

Kohut Acakh، ٣، ص ٩٢/ب، أسفل الصفحة.

(٦) ولكن التنازلات والقواعد العملية كانت ممكنة أيضاً فى هذا المذهب، وذلك باستعمال مبدأ

الاستصلاح، وعن هذا المبدأ، انظر WZKM، ص ٢٢٩.

(٧) ولكن وُجد فى هذه المدرسة اختلافات فى الآراء، وذلك كما هو موضح فى كتاب الخصاف،

ب عنوان "آدب القاضى"، أوراق ٩٥ وما بعدها من أوراق. والقرطبي، وفى الزرقانى، ٢، ص ١٨١،

يكتب بطريقة حماسية رافضاً هؤلاء الفقهاء الذين يدافعون عن هذا المبدأ ويرى أن الشهادة التى

تكمن فى ضمير امرئٍ أوثق من الشهادة المستمدة من شخص آخر.

(٨) كتاب "الأحكام"، رقم ٢١.

ففى هذه القضية العامة كذلك، نرى أن علماء الدين "آى: الحجازيين" لا يمتنعون عن الاعتراف بما للحدس الشخصى "للقاضى" من قيمة ومُبَرَّر ((يسوُغ بناء الحكم عليه)).

(١٠)

مما تقدم يمكننا أن نرى أنه، حتى فى أقدم عصور ظهور السنة، كان من المحال أن نتكلم عن سُنَّة موحَّدة فى العالم الإسلامى، وذلك لأن الأحاديث المتعارضة المختلفة والمتعلقة بقضية واحدة، والتي ظهرت من أجل تعزيز الآراء المتعارضة لمختلف المدارس الفكرية، "نقول لأن هذه الأحاديث" كانت توضع جنباً إلى جنب باعتبارها ذات مرجعية متساوية. ومن الناحية النظرية، كانت توجد عدة مناهج للتوفيق بين أمثال هذه الأقوال المتعارضة. فقد أدى اندماج الدراسات الحديثية إلى الوصول إلى علم نقد الأحاديث ورواتها، والذي به أصبح ممكناً إعطاء مزيد من الاعتماد (آى: الترجيح) لأسانيد حديث معين أكثر مما يُعطى لأسانيد حديث غيره. وبهذه الطريقة يمكن للمرء أن يظفر بحجة لتفضيل حديث على حديث آخر، وهو الحديث الذى يتضمن رأياً مخالفاً.

ويبدو أن الملاءمة بين هذه الاختلافات، والتي وصلت إلى إزالة أى وجود للتعارض عن طريق عملية من عمليات "التوفيق" harmonization"، كانت منهجاً متبعاً من قبل هذا الوقت. فقد استعمل هذا التوفيق منذ عصور مبكرة جداً، وذلك لأن معارضى الحديث ككل كانوا يميلون إلى مهاجمة.. تلك السمة التعارضية للأحاديث المختلفة، قاصدين من ذلك أن يثبتوا أن تلك المرجعية المعزوة فى أوساط المتدينين لأمثال تلك الأحاديث ليس لها ما يبررها. وكان لزاماً على أتباع الحديث أن يهيئوا أنفسهم لمثل هذه المهاجمات. وكان أسهل طريق للدفاع أن يتخلصوا من تلك التعارضات بالسعى فى التوفيق بينها. وقد أفرد الشافعى (توفى سنة ٢٠٤ للهجرة)، وهو الذى تفرد من بين جميع أصحاب المذاهب القدامى بحياسة المصادقية العظمى نظراً لوضعه لمنهجية مُبتكرة فى علم الفقه، "نقول: أفرد الشافعى" عدداً كبيراً من الفصول لمناقشة هذا الموضوع فى كتابه "الرسالة" (وهى بحث فى أصول الفقه، أى فى المبادئ التى يقوم عليها العلم

بأحكام الدين)^(١)، وطور هذا الاتجاه الفكرى وفقاً للمبادئ التى بمقتضاها يمكن تحقيق التوافق بين الأحاديث المتعارضة. وقد سبق لابن قتيبة أن استعمل هذه الأسلحة الدفاعية بسهولة بالغة، وهو الأمر الذى يدل على أن هذا المنهج كان راسخ الجذور فى هذه الدوائر التى ينتمى إليها. وإن مثلاً على ذلك سوف يوضح هذه الطريقة المنهجية الذكوية: "ذكر (أى معارضو الحديث) حديثين متعارضين عن الأطفال (الصغار) للكفار. فأنتم "يا رواة الحديث" ترون أن صعب بن الجثامة قال للنبي: "أثناء إحدى الغارات فى ظلام الليل وطئت جيادنا أبناء الكفار". فعند ذلك قال النبي: "إنهم (أى الأطفال) ينتمون لأبائهم"^(٢). ثم إنكم ترون أن النبي أرسل كتيبة من الجنود الذين قتلوا امرأة وصبيًا صغيرًا، وهو الأمر الذى رفضه النبي رفضاً شديداً. فقالوا: "إنهم من ذرية الكفار" ولكنه "أى النبي" رد عليهم قائلاً: "أليس أفضلكم من ذرية الكفار"^(٣).

ونحن نقول عن هذا الموضوع إنه لا يوجد اختلاف بين الروایتين. فصعب يقرر أن الجياد "أثناء غارة فى ظلام الليل..." إلى آخره.. وعن ذلك أجاب النبي أن الأطفال ينتمون لأبائهم، أى أنهم فى هذه الحياة الدنيا يجب أن يُحكم عليهم بنفس ما يُحكم به على آبائهم، وقد كانت الليلة ليلة ظلماء، وقد هوجم الكفار فى غارة، فلا ينبغى لكم أن تتسحبوا بسبب الأطفال الصغار، وذلك لأن لهم نفس ما لأبائهم. ومع ذلك، فلا ينبغى للمرء أن يعتمد قتل طفل.

"والأمر الذى رفضه النبي فى الرواية الأخرى أنهم قتلوا النساء والأطفال بصورة عمدية (تعمدوا ذلك) بسبب كفر آبائهم وعن هذه "الواقعة" قال: "أليس أفضلكم من ذرية الكفار" أى أنه ربما كان منهم من كانوا سيكونون

(١) إن هذا الكتاب، والذى له أهمية فى تاريخ تفسير الأحاديث، يُعدُّ نقطة انطلاق لعلم أصول الدين، وتوجد فى مكتبة ولى العهد بالقاهرة نسختان خطيتان له (طبعة أحمد شاكر، القاهرة، ١٩٤٠).

(٢) أبوداود، ١، ص ٢٦٤.

(٣) استخرج النبي من أسرى بنى قريظة من كان له لحية ثم قتلهم؛ ثم عفا عن الآخرين، وذلك وفقاً لرواية عطية القرظى الذى يدين بحياته لهذه الحقيقة، التهذيب، ص ٤٢٥، ٧؛ وبناء على ذلك يجب تصحيح التعبير الذى جاء فى التهذيب، ص ٥٢٢، وهم "ثم يثبتوا" يصير (لم يثبتوا). وفى أبوداود، ١، ص ٢٥٩، أعلى الصفحة، والترمذى ١، صفحات ٢٢٨، ٣٠٠، وردت التعليمات التى عزيت للنبي فيما يتصل بالقتال مع الكفار. وكان العفو عن الأطفال، والنساء والشيوخ من الأمور التى أوصاهم بها النبي بصفة مطلقة. قارن Fragn. hist. arab، ص ٧٥، ١، الطبرانى، ١، ص ١٨٥٠.

مسلمين حَسَنَى الإسلام عندما يبلغون سنَّ الرشد^(١).

ويوجد عدد قليل من الفصول في الفقه ليس فيها مثل هذه الاختلافات في المادة الحديثية. ومن الواضح أنه في واقع الأمر، وفي التطبيق الفعلي للحياة اليومية، كان الحديث الذي يسود وينتشر هو ما كان قائماً على إقرار الوضع العام القائم، أو ما كان يُعطى هذا الوضع سنداً شرعياً^(٢)، أو ما أصبح عنصراً من عناصر النظام والانضباط في تلك الظروف التي سادت العصور المبكرة والتي غلبت عليها الشكوك والاضطرابات، أو ما كان ينظم بأسلوب لا تعارض فيه جانباً جديداً من جوانب الحياة التي لم تظهر إلا من خلال الإسلام. وإنه لمن الوهم أن نظن أن حديثاً يتناقض تماماً مع العرف السائد يمكن أن ينح في قلب الأحوال القائمة بصورة فعلية، حتى لو أدخلنا في الحسبان الحماية المكفولة لهؤلاء "الفقهاء" المشغولين بدراسته.

ولم تكن الأهمية المتزايدة للسنة في عهد العباسيين كافية لأن تجعل جميع الناس بلا استثناء ضحايا للفقهاء المتمسكين بالسنة "حرفياً: لرجال السنة". أولاً، لأن نشاطهم كان يبدو محصوراً في نطاق مطالب الحياة اليومية، وهي الحياة التي كانوا يبذلون جهودهم لينظموها بروح تلتزم بالدين. ومع ذلك، فلم يكن من الممكن أن تكيف الحياة لكل مظاهر القلوع التي قد تنجم عن المعرفة التي يدرسونها. وكان من المحال إلغاء الممارسات القانونية العميقة الجذور وغيرها من العادات التي لا تتفق مع ميولهم ولا تتطابق مع مسلماتهم العقائدية. لذلك تكرر ظهور مشكلة عدم اتفاق الممارسة دائماً مع السنة. أمّا إذا كان الأمر محصوراً في بعض الانحرافات المحدودة النطاق، فقد كان يوسع الفقهاء أن يعلنوا معارضتهم لها ويصوبوا جام غضبهم على الحكام الذين لا يساعدونهم بما فيه الكفاية في "تغيير المنكر"^(٣). وكانوا "أى الفقهاء" يجدون في بعض الأحيان ولاءً يرجون من دعمهم للفقهاء أن يفوزوا برحمة الله تعالى.

ومع ذلك، فكثيراً ما كانت الأمور التي هي أكبر من مجرد الانحرافات المحدودة، معرضة للخطر "من قبل الفقهاء" فمن بين ما كان يأمر به علماء الحديث المتمسكون بالدين، وجدت بعض التعليمات التي كانت تتناقض مع

(١) مختلف الحديث، ص ٣١٥.

(٢) كما حدث مثلاً في المدينة - فقد سيطرت الأحاديث التي أقررت الحق العرفي في هبة العمرى.

(٣) قارن ZDMG، ٦١، صفحات ٥٦ وما بعدها من صفحات.

الممارسة المتبعة في مجالات واسعة من الحياة العامة. ومع ذلك، فإنهم لم يكونوا يملكون القوة - رغم أنهم كانوا يميلون إلى حرماننا إلى ادعاء هذه القوة - لإعادة صياغة هذه الاتجاهات حتى تتوافق مع تخيلاتهم. وكان من المحال تحقيق هذا الأمر مع العادات والأفكار التي كانت لها أهمية أكبر من مجرد الأهمية المحلية، والتي كانت قد بلغت من رسوخ جذورها في الممارسة أن أصبح لها الحق في اعتبارها "إجماعاً"، والإجماع هو: الاتفاق الكامل لكل أفراد الأمة. لذلك كان على الفقيه أن يتوافق مع هذا الوضع. فإما أن يُقر بأن هذا الحديث منسوخ بنص حديثي آخر - وقد كان من اليسير أن يجد نصاً ناسخاً في ذلك البحر الهائل من الأحاديث المتعارضة المتداولة - وإما أن يلجأ إلى آخر ما يمكن اللجوء إليه من إقرار فيضطر إليه، أي أنه يضطر إلى الإقرار به، وبالرغم من أن "الإجماع" يتعارض مع التعبير الواضح للسنة، إلا أنه لا يلغى نص هذا القانون (أي: هذه السنة)، وذلك لأن "الإجماع" لا يستطيع أن ينسخ السنة، كما أنه - بنفس الصورة - لا يمكن نسخ الإجماع، إلا أن تعارضه مع السنة يقوم دليلاً على أنه لا بد من وجود سنة ناسخة أحياناً (والتي يبنى عليها الإجماع) حتى لو لم يكن بالإمكان توثيق هذه السنة^(١). وهذه حيلة نافعة لإنقاذ مرجعية السنة في مواجهة المطالب القوية لوقائع الحياة. ومع ذلك، فقد كان الناس في العصور المبكرة^(٢) أكثر أمانة. فلم يكونوا يسلمون بوجود أحاديث مجهولة يمكن الاستعانة بها في تبرير عُرْفٍ من أعراف الحياة اليومية باعتبار أنه متوافق مع السنة، وبدلاً من ذلك، كان الناس يعترفون صراحةً - كما هو الحال عند ابن قتيبة، وهو واحد من أشد الغيورين في الدفاع عن أصحاب الحديث في مواجهة المعلمين من أصحاب الرأي، في القرن الهجري الثالث "نقول: كان الناس يعترفون صراحةً بأن من الأرجح أن تكون الحقيقة متمثلة في الإجماع أكثر من المرويات الحديثية. فالحديث عرضة لكثير من التغيرات، وذلك بالنظر إلى قلة الدقة عند بعض رواته، وإلى التفسيرات المختلفة له، وإلى احتمالات النسخ التي قد يكون تعرض لها، وإلى عدم موثوقية الرواة، وإلى وجود حديثين متعارضين... أما إجماع الأمة فهو خلوٌ من أمثال هذه التغيرات... وهذا هو السبب الذي يفسر سبب تناقل

(١) النووي، ١. ص ٢٢، ١٧.

(٢) مالك بن أنس يقرر أنه يفضل تصحيح العادة عن "الأخذ" بالأحاديث المتعارضة، وهذا عنده يتساوى مع "الإجماع"، قارن مناقشة هذه القضية عند "العبدري"، في كتابه "المدخل"، ١، ص ٢٩٢.

الناس لبعض الأحاديث وإسنادها إلى النبي، واتباعهم -عملياً - لطرق أخرى^(١). وقد تسبب هذا التعارض في اكتمال المذهب الفكري المهتم بتقدير الأهمية النسبية للرأى العام والممارسة العامة للمجتمع المسلم (وهو الإجماع)، كما أن هذا المذهب كان له قدرٌ من الأهمية في ضمير المسلم وتفكيره أكبر مما لآى برهان آخر. فقد أُسند إلى النبي أنه صرح قائلاً "إن أمتى لن تجتمع على ضلالة"^(٢). ولم يعترض على الشرعية المطلقة للإجماع إلا قليل من الفقهاء^(٣). وبهذا الشكل يُعتبر الإجماع بمثابة الثقل الموازن counterweight الذى يستعمله علماء الحديث فى محاولتهم لإصلاح العادات القائمة وفقاً لوجهات نظرهم، وفى محاولتهم للاعتراض الصارم على القوانين العرفية للمجتمع. وكما رأينا حالاً، فإنهم اضطرُّوا إلى الإقرار بضعفهم فى مواجهة مثل هذه القوة، وكانوا من المهارة بحيث توصلوا إلى صياغة هذا الإقرار الذى جعل الاعتراف بالإجماع عنصراً من عناصر السُّنة.

(١) مختلف الحديث، ص ٣١١، الأمثلة، نفس المصدر، ص ١١٢.
(٢) أبو داود، ٢، ص ١٣١، أسفل الصفحة، الترمذى، ٢، ص ٢٥؛ مصابيح السنة، ١، ص ١٤، الظاهرية Zahiriten، ص ٣٢، الحاشية رقم ٢. وحديث الإجماع لم يرد فى البخارى ومسلم؛ فهو لا يعد حديثاً صحيحاً (أى: لا يعد حديثاً مقطوعاً بصحته، وإنما هو حديث حسن، فقط).
(٣) وخاصة فى دوائر الفلاسفة، الذين منهم النظام المعتزلى مثلاً. فقد نُسبت إليه هذه الأفكار التى تتبنى بعضها على البعض الآخر، والتى يقول فيها: "من الممكن للمسلمين أن يُقرُّوا رأياً خاطئاً، فكل العالم الإسلامى، مثلاً، يجمع على أن محمداً، وذلك خلافاً لسائر الأنبياء، جاء برسالة إلى سائر البشر. ومع ذلك، فالحقيقة أن الله أرسل كل نبي لسائر البشر إلى آخره، مختلف الحديث، ص ١٩.

الفصل الثالث

**الحديث في علاقته بوجوه التعارض
بين الفرق في المجتمع الإسلامي**

(١)

من حيث التاريخ الثقافى، تعتبر الجوانب الشرعية للحديث أقلّ فى أهميتها من تلك الجوانب التى تكشف عن الطريقة التى اشتبكت بها العناصر الدينية فى العالم الإسلامى مع الظروف والعلاقات السياسية فى هذا العالم. وكانت الأفكار التى تتناول هذه المسائل، شأنها شأن المذاهب التى تستند إليها، تقدم فى شكل الحديث النبوى. وفى هذا الصدد، سوف نأخذ فى اعتبارنا مجموعات معينة من الأحاديث التى ستوضح العلاقات القائمة بين الموقف السائد فى الدوائر ذات التوجه الدينى وبين القوى الفعلية فى الدولة. وبإحدى ذى بدء، سنركز اهتمامنا على مجموعة من الأحاديث السياسية التى تدين بنشأتها إلى هدف تأمين طاعة الحكام "حرفياً: طاعة الحكومة" فى ظل ظروف يرى فيها أصحاب العقليات الدينية أن رفض هذه الطاعة يعد واجباً دينياً. وقد تسبب الحكم الأموى فى إحداث هذه الظروف فى بادئ الأمر، وهو الحكم الذى كان مخالفاً للدين تماماً، ولم يكن بالإمكان أن يُدعى المسلم لوجوب خضوعه لهذا الحكم، كما خضع له أهل الشام، وهم الذين تميزوا عن غيرهم بأنهم "أشد الناس حرصاً على إظهار الطاعة للبشر، وأشد الناس نفوراً عن إظهار الطاعة لله تعالى"^(١)، وحتى لو أن مشاعر المسلم المخلص لدينه لم تُقضى به إلى التشكك فيما إذا كان الحكام فى دمشق "آى: الأمويون" وقادتهم وولاتهم المخلصون لهم، من أمثال الحجاج بن يوسف، وخالد القسرى، وأمثالهم من الرجال، هم القادة الشرعيين لهذا المجتمع المتدين أم لا، فمن الممكن العثور على القدر الكافى من المدّعين "آى: الزاعمين بأحقّيتهم فى الحكم" والثوريين، والذين لم يُغفل دُعائهم عن إسدال ستار من التقوى حول أهدافهم ابتغاء أن يكونوا أكثر تأثيراً (فى الناس).

وقد ظهرت المشكلة المستمرة التى تتصل بالطريقة التى كان يتوجب على المؤمنين الصادقين أن يتصرفوا وفقاً لها فى ظل أمثال هؤلاء الحكام، "نقول: وقد ظهرت هذه المشكلة" فى هذه الفترة بوصفها واحدة من أهم القضايا فى

(١) فى أبى المحاسن، ١، ص ٨٠، ١٠.

الحياة الدينية. وقد تم حلها بوسائل متعددة، واحتفظ الحديث بصورة لهذه الأحكام. وقد أوضحنا من قبل في الفصل السابق أنه كان يوجد عدد من المعارضين السياسيين المعاندين الذين لم يعترفوا أبداً بكل هؤلاء الحكام الأشرار وأشياعهم "أى الناطقين بأسمائهم"، والذين أطلقوا عليهم "أى على هؤلاء الحكام وأشياعهم" اسم "المحلون" أى فاعلو الحرام^(١)، وواجهوهم بالمقاومة السلبية. وكان هؤلاء الناس "من المعارضين السياسيين" يشاركون الخوارج مشاركة تامة فى موقفهم من اعتبار مقاتلة أمثال هؤلاء الحكام واجباً يجب القيام به، إلا أنهم كانوا منفصلين عن الخوارج فى كونهم "أى: المعارضين السياسيين" مقتنعين بشرعية خلافة الإمام على، وربما بشرعية خلافة ذريته من بعده. وقد كانوا، حتى فى لحظة وفاة أحدهم، يضيفون إلى شهادتهم بالإيمان بالله وبرسالة النبى، الشهادة بأن الحجاج لا يمكن اعتباره من المؤمنين^(٢). (أما) من كانوا فيهم أطول أناء وأكثر اعتدالاً، فقد تداولوا أحاديث مثل هذا الحديث: إنكم ستحكمون - فى نهاية الأمر - من قبل الأمراء، الذين سوف يبيعون لكم خبزكم الذى تأكلونه كل يوم، وسوف يرفضون بيعه لكم ما لم تعترفوا بأن أكاذيبهم حق وتؤيدوهم فى كفرهم: أعطوهم ما هو حق لهم بمقتضى الشرع طالما يقبلون نفس الأمر منكم، ولكن إن خانوا العهد فى هذا الأمر، فقاتلوهم، ومن قتل بسبب هذا التصرف أى بسبب مقاتلته لهم فسوف يُعدُّ شهيداً^(٣).

وكان هذا الحزب المعارض يتناقض بشدة مع الاتجاه الموالى موالاة كاملة "للحكام"، والذين كان أنصاره يسمون - فى الظاهر - بالمرجئة^(٤). لأنهم لم يكونوا يعتبرون أن الرفض الحقيقى لأحكام الدين من قبل الأمويين سبب

(١) Agh، ٦، ص ٣١، ١٥، "محل" فى وصف الحجاج، قارن Agh، ١٥، ص ٨، وياقوت، ٢، ص ٤٢٩، ٣، من أسفل الصفحة. وهذا رأى بطبيعة الأمر رأى شخصى أحادى الجانب: ذلك أن الأمويين كانوا بدورهم يسمون أتباع الزبير من المتدينين فى مكة باسم: "الناكثين"، Agh، ٢١، ص ١٤٦، ٥.

(٢) المسعودى، ٥، ص ٣٧٧، ٦.

(٣) فى ابن حجر، ٤، ص ١٦٧.

(٤) للاطلاع على "أخبار" المرجئة، انظر كذلك جولد تسيهر فى كتابه Vorlesungen uder den Islam (هيدلبرج، ١٩١٠) الفهرس، تحت مادة Mutdschia؛ جى، فان فلوطن G. Van Vloten، ZDMG، Irdsha، ٦٥، صفحات ١٦٥ وما بعدها؛ إيه. جى ونسينك A.J. Wensink فى مقالته عن "المرجئة"، فى E.I.

كافٍ لرفض الطاعة لهم ولو نظرياً^(١)، أو لو سئمهم بأنهم كافرون^(٢) وإعلان أنهم ملعونون. ومن أجل الاعتراف بأن الأمويين مؤمنون صادقون كان أتباع المرجئة يرون أنه يكفي لهذا الاعتراف أن الأمويين يعترفون بالإسلام بصفة عامة؛ فقد كانوا "أي: المرجئة" لا يهتمون بإلقاء الأسئلة الكثيرة عن السلوك الفعلي "للأمويين"^(٣). ولذلك لم يعترض هؤلاء الناس على تلك الإجراءات القاسية التي اتخذها الأمويون وولاتهم ضد الرجال المتدينين الذين كانوا يرفضون الولاء لهم، كما أنهم "أي المرجئة" دافعوا عن المذبحة التي تسبب الأمويون في إشعالها بين خصومهم من الرجال المتمسكين تمسكاً شديداً بالدين. وقد وصل الحال إلى أن علماء الشرع الأتقياء كانوا ينتمون إلى فرقة المرجئة^(٤) - وهم، بلا شك، أولئك الفقهاء الذين التقينا بهم قريباً بوصفهم أدوات طيعة وقضاة متساهلين من ذوى الميل الأموية. وكانت الدوائر الحاكمة تنتظر من هذه الفرقة أن تعلن أن خصوم هذه الأسرة الحاكمة ومُحرضيهم على الشر كفار، وأن تشر هذا المذهب انطلاقاً من أن من يشقون عصا الطاعة^(٥)، وينكثون يمين الولاء، ويفارقون الجماعة، ومن ثم يهددون أمن المسلمين يستحقون اسم "الكفار"^(٦). وبدون مثل

(١) فيما تلا ذلك من عصور أصبح هذا الاختلاف في الاتجاه يمثل المسألة العلمية النظرية الخاصة بإمامة الفاسق، أي مسألة ما إذا كان من الممكن لشخص فاسق أن يكون رئيساً للمجتمع المسلم أم لا. ويقال إن أبا حنيفة بوصفه مرجئاً أجاب على هذه المسألة بالإيجاب، إلا أن بعض أتباع مذهبه ينكر أن يكون ذلك رأى أبي حنيفة؛ الخصاف، أدب القاضى، ورقة ٢٦، ظهر الورقة.

(٢) الأحكام المعتدلة عن خصوم على من أهل الشام والمجموعة في كتاب "العقد"، ٢، ص ٨٢، صدرت من هذه الدوائر.

(٣) يروى الطبرى أن وجهة النظر التي ترى أن الآية رقم ١١٠ من السورة (١٨) (سورة الكهف) والتي تقول «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُفْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» كانت آخر ما نزل من الوحي القرآنى (فلا تكون قابلة للنسخ) "هذا الرأى" يُعزى (بناءً على رواية قديمة على وجه الاحتمال) إلى الخليفة معاوية الأول، وذلك بدون الإشارة إلى سبب خاص لهذا العزو؛ السيوطى، فى كتابه "الإتقان"، ص ٢٤ (من تعليق الطبرى على الفقرة، ١٦، ص ٢٨٠) ويمكن تلخيص هذا التعليق أن الأمر لم يخلُ من قصد عندما نسب خصوم المرجئة إلى الأمويين القيام بتنفيذ آراء المرجئة. ووجود الهمزة فى جذر الكلمة التي اشتق منها اسم هذه الفرقة كان كثيراً ما يتسبب فى الخلط بينه وبين الفعل "رجا".

(٤) مثال ذلك، ابن قتيبة، طبعة وستفيلد، ص ٢٤٠، ٣.

(٥) قارن الميدانى، ان ص ٥٧، أسفل الصفحة، بالمثل القائل: إياك وقتل العصا؛ وبخصوص هذا التعبير، انظر Agh، ١٢، ص ٥٢، السطر الثامن من أسفل الصفحة، ص ٥٩، ١٨.

(٦) العقد، ٢، ص ٢٥، أعلى الصفحة.

تلك المساعدة، كان من العسير على الأمويين أن يظفروا بموطئ قدم في المجتمع الإسلامي. ولدينا دليل مؤكد مستمد من عَوْن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وهو فقيه صالح (في نهاية القرن الهجري الأول)، يدل على أنه كان في مبدأ أمره يؤيد فرقة المرجئة. وبعد ذلك فارقها كي يقاتل ضمن الجيش الثائر بقيادة الأشعث ضد الحجاج، ولم يَرْضَ عن الأمويين^(١) إلا في عهد عمر بن عبد العزيز، وذلك لأن هذا الأمير نفسه كان نصيراً للمبدأ الذي يقول: "إن من يعارض حاكماً ظالماً لا يعد متمرداً ولكن المتمرّد هو هذا الحاكم الظالم، وذلك لأنه لا تتحقق الطاعة بمعصية الله"^(٢). وكان عون شاعراً كذلك، ولدينا سجل شعري يسير عن مفارقتة لفرقة المرجئة الموالية للدولة، وهو السجل الذي يبين مذهب المرجئة في العلاقات التي تربطهم بالأمويين، حيث يقول:

إن السبب الأول الذي يجعلني أفارق "هؤلاء الناس" بشكل قاطع -
أننى أتبرأ مما يُقرُّ به المرجئون:

فهم يقولون إن من الممكن إراقة دماء المؤمنين^(٣). بينما يتحتم الحفاظ عليها.
ويقولون إن من الممكن أن ينتمى المؤمن لأهل الجور^(٤).
بينما يعد الجائرون غير مؤمنين^(٥).

من المحتمل إلى حد كبير أن يكون منشأ فرقة المرجئة راجعاً إلى ذلك الولاء للحكم الأموي، والقائم على أسس توفيقية. وعندما اختفى هذا السبب فيما بعد، وفقد القول بمشروعية "إراقة دماء المؤمنين الصادقين" كل الحقيقة، حصر المرجئة اهتمامهم بالتقييم العقائدي لممارسة الدين (أي: للعمل) على النجاة (أو: الخلاص الروحي). لهذا، ينبغي علينا أن نفترض، وبناءً على الأحداث التاريخية السابقة لهذه العقيدة المرجئة، (ينبغي علينا أن نفترض) أنها مُرجئة سياسية. ومع ذلك، فإن هذا (الافتراض) لا يلقي مزيداً من الضوء على ذلك الغموض اللغوي

(١) قارن Fragn. Hist. Arab. ص ٤٢، وما بعدها.

(٢) المسعودي، ٥، ص ٤٢٢، ١.

(٣) ينبغي للمرء أن يذكر - فحسب - الكلمات التي قالها زياد بن أبيه للحسن، حيث قال: إنى لأود أن أكل لحمك (أي أقتل رجالك)، العقد، ص ٥، سطر ٣ من أسفل الصفحة.

(٤) هناك رواية أخرى وهي: آل الجور، وهذه القراءة يمكنها إعطاء سبب أفضل للارتباط بالأسرة الأموية.

(٥) ابن قتيبة، ص ١٢٩ Agh، ص ٩٢، ١٢، وما بعدها كريمر Kremer, Culturgesch Streifzuge، ص ٥، الملاحظة رقم ٢.

المتعلق بالمعنى الحرفى لاسم هذه الفرقة^(١).

ولما كان الخصوم السياسيون - الدينيون للأمويين، وذلك باستثناء الخوارج، يؤيدون جماعة العلويين فى الغالب، فقد كان طبيعياً أن يتناقض المرجئة مع الشيعة، وقد يقوم هذا الوجود الفعلى لهذا التعارض دليلاً على صحة رأينا^(٢). ففى قصيدة للشاعر الكيسانى السيد الحميرى (توفى حوالى سنة ١٧٣ - ١٧٩ للهجرة) والتى يمدح فيها ابنى الإمام على، يقول هذا الشاعر لخصومه:

خليلى لا تُرجئنا واعلما بأن الهدى غير ما تُرجمان

(أى: أيها الصديقان لا تأخذا بعقيدة المرجئة، واعلما أن الهداية تختلف عما تؤمنان به)^(٣).

والإرجاء (وهو اسم مصدرى (مشتق من الفعل) مأخوذ من نفس الجذر الذى يكون لفظ "مرجئ" اسم فاعل منه). والإرجاء هنا معناه رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم وفى الواقع، نجد فى أثناء هذه القصيدة (فى البيت رقم ١٠)، أن الاعتراف بالأمويين (ابن حرب، "وأشياعه") موصوف باستعمال فعل "يُرجئ". ومع ذلك، يستعمل هذا الشاعر تلك الكلمة فى معنى أوسع، وربما فى معنى ساخر، فى الإشارة لإمامه هو فيقول "إرجائى". فيما يعنى أن أبا الحسن (أى الإمام على)^(٤) هو "الإرجائى" الحق عندما أعرض عن العُمَريين (أبو بكر وعمر)، سواء أكانا عادلين أو مذمومين^(٥).

وبهذا الشكل يكون المرجئون الفرقة الموالية للدولة والمعارضة لفرقة الجبل Mountain، وهى جماعة من المتدينين الأباة الذين كانوا خصوماً للأمويين

(١) راجع هوتسما Houtsma فى كتابه (In den Islām tot op el-Ash'ari) De strijd over het dogma، ليدن ١٨٧٥، ص ٢٤.

(٢) ابن قتبية، ص ٢٣٠، ١٥، اثنان يتشيعان واثنان مُرجئان واثنان يريان رأى الخوارج، Agh، ٤، ص ٦٣، الجزء قبل الأخير: اختصم شيعى ومرجئ. ووفقاً لذلك فإن المقصود هنا هو المرجئ السياسى وليس الدينى، فالمرجئ يقابل بالوعيدى، وانظر الطوسى، كتب الشيعة، ص ٢٧٦، رقم ٨٥٠، قارن المرجع السابق، ص ٣٦٨، رقم ٨٠٨، "يقول بالإرجاء"؛ وفى مقابلها (يذهب إلى الوعيد).

(٣) Agh، ص ١٦، ١٢ (وقد لفت صديقى سنوك Snouck نظرى إلى هذا النص).

(٤) لا بد من ملاحظة أن التصريف الأول لفعل رجا (الثلاثى الآخر) مستعمل كذلك، مثال ذلك ما جاء فى نفس القصيدة، فى البيت الأول أرجو أبا حسن علياً، قارن العقد، ٣، ص ٢٢، ١١، فى معنى مستعمل قبل عصر الأمويين: إنى لأرجو للحجّاج؛ قارن أعلاه، ص ٩٠، ملحوظة ٧.

(٥) Agh، ٧، ص ١١، ١٢؛ قارن نفس المرجع، ١، ١٦، (فليس على فى الإرجاء بأس).

وخصوصاً كذلك - عبر التاريخ - لغيرهم من الحكام الذين كانوا يخالفون حُكم الدين، وذلك لأن نفور المتدينين من الحياة التى كان يعيشها الحكام لم يخمد مع زوال الحكم الأموى. وبين هذين الاتجاهين المتناقضين توجد فرقة وسطى، نجحت فى اختراق الضمير الجمعى للمسلمين، كما أن نظرتُها للأمور تركت أكثر العلامات الظاهرة فى علم الحديث، فهؤلاء الفقهاء التوفيقيون - وهم الذين نتكلم عنهم - قد أنجزوا عملاً فذاً فى غاية البراعة. فنظراً لأنه، من وجهة نظر الدين، لا يمكن إنكار عدم استحقاق الحكام "للحكم"، وذلك بالرغم من التساهل الذى أبدته فرقة المرجئة؛ قام هؤلاء الفقهاء بنشر المذهب الذى يقول إن الطاعة التى كانت فى جميع الظروف مستحقة للحكام الفعلين، كانت فى مصلحة الدولة، وفى مصلحة وحدة المسلمين، وهى الطاعة التى قدمها هؤلاء الذين كانوا مقتنعين - بصفة شخصية - بأن هؤلاء الحكام لا يستحقون أن يحكموا. وعن طريق قيامهم بنشر الأحاديث التى تعطى هذا الانطباع فى الأذهان، قدم هؤلاء الفقهاء عن غير قصد خدمة لا تُقدر بثمن للدوائر الحاكمة، ويبدو أنهم ساعدوا بذلك مساعدة كبيرة على ضمان أن يحظى كل حاكم بالرضا التام من جانب العامة، وهو الأمر الذى كان يجيز الحكم الغير شرعى ويقدم لأصحابه الولاء، وقد حدث ذلك كذلك فى نفس الوقت الذى كان فيه هؤلاء الفقهاء يتقبلون كحقيقة واقعة أى ثورة تتمكن من إضفاء الشرعية على نفسها من خلال نجاحها "فى الوصول للحكم". ولم يكن يلزم الفقهاء إلا أن يقوموا بطمأنة الضمير الدينى للناس، والذى تُعرض للتجريض من قبل أدعياء التقوى من الدهماء، والمتمردين، والذين يزعمون أنهم أصحاب الحق فى الحكم، وإذا حدث ذلك "أى: إذا اطمأن الضمير الدينى للناس" فإنهم لن يعبأوا كثيراً بما إذا كان زيد أو عمرو هو الجالس على العرش - (سواءً أكان الأمر مع رملة أو هند، فسوف ندين لهم بالولاء كقادة للمؤمنين)^(١). فما هو الذى يعيننا من تحديد الملك الذى يمارس سلطته علينا؟^(٢).

وبالنسبة لهذا العصر المبكر^(٣)، وكما هو بالنسبة لكل العصور التالية، فإن كلمات الشاعر عمرو بن عبد الملك، والمعاصر للتنافس الذى نشب بين الأميرين

(١) المسعودى، ٥، ص ٧١، ٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٤، الجزء الأخير.

(٣) قارن كريمير Kremre فى كتابه Herrschenden Ideen، ص ٢٥٦، أسفل الصفحة.

العباسيين الأمين والمأمون، تصف مشاعر الناس، حيث يقول: لن نغادر بغداد، حتى لو أن هذا أو ذاك غادرها أو بقى فيها، ولو استطعنا أن نعيش فى راحة فحسب، فلن يعنينا ما إذا كان هذا أو ذاك هو الإمام^(١).

(٢)

قام الفقهاء بإزالة الشكوك الدينية التى كانت تساور الناس، وذلك عن طريق الأحاديث التى قدموها لهم. وسوف نهتم الآن بهذه الطبقة من الأحاديث التى تهدئ النفوس، والتى كان لها تأثير مهم على تطور حياة الدولة الإسلامية. وسوف يستطيع القارئ ملاحظة أن هذه الأحاديث تمثل درجات متعددة من الوسطية^(٢). ويبدو أنه ليس من الضرورى أن ندونها وحدها هنا. إذ إنها جميعاً تهدف لهدف واحد: وهو تعليم "الناس" أنه يلزمهم أن يطيعوا حتى الحكومة الشريرة، وأن عليهم أن يتركوا لله السبب الذى يقضى بسقوط الحكام الذين لا يقبلهم سبحانه.

وقد سبق لأبى يوسف أن جمع آراءه الخاصة بهذه القضية فى رسالته إلى هارون الرشيد^(٣)، كما يوجد تجميع آخر لهذه الآراء فى كتاب الشيبانى الذى وضعه عن قوانين الحرب^(٤). "ومن ينكر شيئاً من تصرفات حاكمه فليصبر عليه، فإن من يفارق الطاعة ولو قيد شبر فإنه يموت ميتة جاهلية"^(٥) "حاكم غشوم يحكم زماناً خيراً من ثورة تدوم فترة"^(٦). "من فارق الجماعة قيد شبر، فقد

(١) الطبرى، ٣، ص ٨٩٠.

(٢) إن المذهب المضاد لهذه الأحاديث لا يزال يُرى فى الحديث التالى: "سئل النبى: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا بأن نعمل، فهل علينا أن نطيعه؟ فقال النبى: أطيعوه فى طاعة الله، وارفضوه فى معصية الله"، أبو داود، ٢، ص ١٣١.

(٣) كتاب الخراج، صفحات ٥، وما بعدها.

(٤) WJL، ٦٠، صفحات ٥٨ وما بعدها ١١، صفحات ١٠٦، وما بعدها.

(٥) كتاب الفتن، رقم ٢.

(٦) مالك بن أنس، فى المقرئ، ١، ص ٩٠٠، ٤ "سلطان جائر مدة خير من فتنة ساعة، وثمة قول مشابه لعمر بن العاص اشتهر عنه وهو: سلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم، اليعقوبى، ٢، ص ٢٦٣، ١٤. (فى الميدانى، ١، ص ٢١٢ حتى آخر الكتاب، يذكر هذا القول على أنه قول مولد).

خَلَعَ رِيْقَةَ الْإِسْلَام (أى: علاقة الطاعة)". "لجهنم سبعة أبواب، منها باب لمن سل السيف على أمتى"^(١). "ويومًا ما، سوف تظهر شرور كثيرة جدًا فى أمتى، ولكن مَنْ فَرَّقَ كلمة المسلمين قتل بالسيف، كائنًا من كان". وقيل إن النبى تساءل قائلاً: "كيف تتصرفون عندما يأتى من بعدى حكام يستأثرون لأنفسهم بجزء من الغنيمة (أى يبددون مال الدولة)؟". وكانت الإجابة "إذا لوضعنا أسيافتنا على عواتقنا"^(٢) نقاتل (هذا الحاكم) حتى نلقاك ثانية" فأجاب النبى: "ولكنى سأدلكم على ما هو خير لكم من ذلك: اصبروا حتى تلقونى ثانية" قاتلوا مع كل أمير برًا كان أم فاجرًا، وصلوا وراء كل أمير برًا كان أم فاجرًا،^(٣). "أطيعوا كبراءكم ولا تقاوموهم، فإن طاعتهم من طاعة الله، ومعصيتهم من معصية الله... إذا تولى أمركم من يعصى الله، فلعنة الله عليه (أى إن الله أعلم كيف يعاقبه، ولكن عليكم ألا ترفضوا طاعته)"^(٤). وإن قول النبى "من أهان سلطان الله فى الأرض أهانه الله"^(٥). يُستشهد به على من يعترض (على الحاكم). "لا تسبوا الحكام، على ما يفعله نوابهم من أعمال مخالفة للسنة. فإنهم إن يفعلوا الخير فإنهم يستحقون ثواب الله ويتوجب عليكم أن تكونوا شاكرين، وإن أساءوا فإن عليهم تبعة ذنوبهم، ويتوجب عليكم أن تكونوا صابرين، فإنهم السوط الذى يعاقب به الله من يريد عقابهم. لا تقاتلوا بلاء الله بالغضب والسخط ولكن تلقوه بالتواضع والخضوع"^(٦). وبالإستدلال بهذه الاعتبارات، يرفض ممثلو هذا الاتجاه قتل الحكام الطغاة: "الحجاج عُقوبة من الله؛ فلا تقابلوا عقوبة الله بالسيف"^(٧).

وبصورة عامة، كان المؤمنون الصادقون يُنصَحون بألا ينضموا لأى فرقة فى الأوقات التى تظهر فيها وقائع التمرد والثورات (أى: فى أوقات الفتن)، بل يلبثوا ساكنين فى بيوتهم وينتظروا نهاية هذه الأمور فى تسليم وصبر. "القاعد"^(٨) خير

(١) الترمذى، ٢، ص ١٩١، ١٥.

(٢) وَضَعْنَا أَسْيَافَنَا عَلَى عَوَاتِقِنَا.

(٣) أبو داود، ١، ص ٢٥٢؛ ٢، ص ١٨٢؛ وقارن: كتاب الجزية، رقم ١٨.

(٤) ابن حجر، ٤، ص ٣١٩.

(٥) الترمذى، ٢، ص ٣٥.

(٦) فى الفخرى، طبعة ألواردت Alwardt، ص ٤٠.

(٧) العقد، ٣، ص ٢٢، أسفل الصفحة.

(٨) قارن الخطبة التى ألهاها أبو موسى الأشعرى على أهل الكوفة، أبو حنيفة الدينورى، ص ١٥٤، ٥.

من القائم، والقائم خير من الساعي، والساعي خير من المشارك (فى النزاع)^(١).
 "كونوا أحلاس^(٢) بيوتكم". "إن السعيد لمن جُنبَ الفتن"^(٣)، وإذا أرغمَ الشوار
 أحدكم على أن يقول برأيه فخير لك أن تكون عبد الله المقتول من أن تكون
 عبد الله القاتل"^(٤). وفى أوقات الفتن ينبغى على المرء أن يكسر قوسه، وأن يقطع
 وثره، وأن يتخذ سيفاً من خشب^(٥)، إلى آخر هذه الأمور^(٦)، ولكن ما هو أفضل
 من كل ذلك أن يختبئ المرء فى أبعد الأركان وأضيقتها، مبتعداً عن هذه
 الثورات^(٧)، حتى لا يتورط فى هذه الحركات. وإلى هذه المجموعة (من الفقهاء)
 تُنسب تلك النقول الحديثية التى تعظ المؤمنين وتهدي خواطرمهم بالقول بأنه إذا
 كان من غير الممكن تغيير الشر السائد باليد واللسان، فيكفى الاعتراض عليه
 بالقلب^(٨). "من شهدا وكرها كمن غاب عنها"^(٩).

فهذه المبادئ العامة كان الناس يتلقونها من الفقهاء بغرض تدعيم النظام القائم
 ومنع الاضطرابات المدنية. وكذلك بذل (هؤلاء الفقهاء) جهوداً للعثور على أمثلة
 تطبيقية من التاريخ القديم للمسلمين تعزز تعاليمهم النظرية. وكان المقصود من

حيث يقول: "النائم خير من القائم". وللإطلاع على هذا الاستعمال لفعل (نام) فى اللغة قديماً انظر
 دوزى Dozy فى كتابه Supplem [ent aux dictionnaires arabes، ليدن، ١٨٨١، ص ١/٧٩٠،
 قارن Oestry. Monatsschr. Fur den Orient، ١٢ (١٨٨٥)، مجموعة ٢٠٩/١ قائم ونائم، ياقوت،
 ٤، ص ٩٤، ١٩.

(١) الترمذى، ٢، ص ٣١.

(٢) ووردت كذلك فى صيغة المفرد "جلس بيتك"، وللإطلاع على الشرح، انظر التعليقات على أبى
 العلاء، "فى كتابه"، "سقط الزند"، ١١، ص ١٥٦، بيت شعر دمى ١؛ وقارن "جلس من أحلاس
 بيته"، أبو حنيفة الدينورى، ص ٣٤، ١٩.

(٣) أبو داود، ٢، ص ١٣٣.

(٤) ابن قتيبة، مختلف الحديث، ص ١٨٢.

(٥) من الواضح أن نتصور وجود صلة بالواقعة التى ناقشها فان جلد Van Gelder فى كتابه Machtar
 de vaalsche profeet، ليدن، IMA، ص ٧٢.

(٦) الترمذى، ٢، ص ٣٢.

(٧) كتاب الإيمان، رقم ١٠، ص ١٢، أسفل الصفحة. بهذا الاعتبار، فإن التعبير القائل: "فراراً من
 الفتن"، لا يعنى الهروب من الإغراء الذى يفسد الأخلاق (انظر كرل krehl فى كتابه بعنوان
 Beitrage zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam، لا ييزج، ١٨٧٧، ص ٣٦)،
 ولكنه يعنى اجتناب الخروج على السلطة الحاكمة.

(٨) ZDMG، ٦١، ص ٥٧، التعليق رقم (١).

(٩) أبو داود، ص ١٤٢.

هذه الأمثلة إثبات أن المسلمين الصالحين الذين عاشوا في العصور الأولى للإسلام رفضوا الحياة السياسية وقلاقلها انطلاقاً من هذه الرؤية السلمية. فالأحنف بن قيس يروى قائلاً: انطلقت لأنصر هذا الرجل (أى علياً قبل موقعة الجمل)، فلقيت أبا بكرة فقال لى: إلى أين أنت ذاهب؟ قلت: أريد أن أذهب لأنصر هذا الرجل"، فرد أبو بكرة قائلاً: "عُد أدراجك، فقد سمعت النبی يقول: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فإن كليهما: القاتل والمقتول في النار"^(١). وعندما سُئل نافع، وهو تابع (أى: مؤلى) لابن عمر، والذي لم يرغب في المشاركة في الثورة التي قام بها ابن الزبير، عندما سُئل عن مسلكه السلبي تجاه هذه الثورة التي قامت ضد الحكومة الشريرة في الشام، حُكي عنه أنه قال: "مذكور في القرآن (الآية ١٩٣ من السورة الثانية) الأمر لنا بقتال الكفار حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله"، وقد قاتلنا لإنهاء عصيان (الكفار) ولتُصنر دين الله. أمّا حُرَيْكَم فتؤدى إلى الثورة وإلى إحداث حالة لا يكون الدين فيها لله"^(٢).

والرواية التالية، والتي ترجع كذلك إلى نافع، أوضح من غيرها من الروايات الدينية في هذا الموضوع. فعندما أعلن أهل المدينة حرمان الخليفة الأموي يزيد بن معاوية من الخلافة "جمع ابن عمر (والذى من أتباعه نافع) أصدقاء الحميمين وأبناءه وقال لهم: لقد سمعت النبی يقول إنه في يوم البعث سوف يُرفع علم أمام كل من نقضوا عهودهم"^(٣). وقد بايعنا هذا الرجل (يزيد) بيعةً "ملتزمة" بعهد الله وبعهد رسوله. وإنى لا أعلم غدرًا"^(٤) هو أعظم من الغدر في بيعة لرجلٍ "التزمنا فيها" بعهد الله وعهد رسوله، ومن رَفَعَ السيف في محاربتة"^(٥). فهذه القصة مقصود بها تعليم المؤمنين في سائر العصور أن واجب المواطن/ أو الرعية في

(١) كتاب الديات رقم = الفتن، رقم ١٠.

(٢) كتاب التفسير، رقم ١٤، وقارن رقم ١٠٣، آخر الصفحة، بما جاء في الآية ٣٩، من السورة رقم ٨.

(٣) انظر القسم الأول ص ٢٣؛ وأضف إلى هذا المرجع الملحوظة رقم ٢؛ وكتاب الجزية، رقم ٢٢؛ أبو

داود، ١، ص ٢٧٢؛ الدارمى ص ٣٢٨. ويبدو أن حكاية العلم المرفوع في الجاهلية تظهر في صورة

عبارات شعرية. قارن قول زهير: ويُرفع لكم في كل مجمعة لواء.

زهير، ١: ٦٣، طبعة لاندبرج، ص ١٦٥، بيت شعر رقم ٤، "إذا ما راية رفعت لمجد"، الشماخ، Agh.، ٨،

ص ١٠٦، ٢١ = التهذيب، ص ١٤٨، الجزء قبل الأخير.

(٤) القراءة الشائعة لهذه الكلمة هي "عُذْرًا"، ولكن القراءة المفضلة هي "غدرًا".

(٥) كتاب الفتن، رقم ٢٢، ويوجد في "صحيح" مسلم نصوص مماثلة للأحاديث المستشهد بها هنا.

الخضوع للحاكم حتم لازم، حتى لو كان هذا الحاكم أكثر الحكام شراً^(١). وكان ذلك مقصوداً منه أن يكون درساً لهؤلاء الذين يرون من الفضيلة عصيان السلطات التي يعتبرونها غير ملتزمة بالدين، والذين يرجون الفوز بثواب الشهيد من خلال مقاتلتهم لهذه السلطات. وقد كان التغير في معنى "الشهيد"، وهو الموضوع الذي سنتناوله بمزيد من التفصيل في الملاحق الخاصة بهذا الكتاب، "كان هذا التغير" مما ساعد على هذا الاتجاه.

وقد وضعت مجموعة الأحاديث السابق ذكرها في قوائم، بدون ترتيب زمني لها، وذلك لأنها في غياب معيار الترتيب الزمني الذي له ولو درجة نسبية من الموثوقية، يكون من المحال إثبات واحد منها. ومع ذلك، فقد يكون من الجائز افتراض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلى القرن الهجري الأول، عندما شعر الناس بشدة بالتناقض بين الروح الشريرة لنظام الحكم والمثاليات التي يعتقها المتدينون. ولعل الذين لم يكن لديهم ذلك التحدي الذي عُرِف عن "سعيد بن المسيب"، وإنما سَعَوْا لنوع من أنواع التسوية المؤقتة، مع القوى الحاكمة، وذلك كما فعل الفقهاء التوفيقيون الذين سبق أن التقينا بهم حالاً، "نقول: لعل هؤلاء المذكورين" نشروا في تلك الأيام الأحاديث التي تنصح بالخضوع للحكومة الفعلية. وكذلك الحال مع حُكم هؤلاء الخلفاء العباسيين الذين، رغم أنهم لم يفسدوا الحياة الدينية، إلا أنهم انحرفوا عن الطريق المستقيم المتمثل في العقيدة الدينية المنزلة، وقتلوا عدداً من المتدينين "نقول: إن هؤلاء الخلفاء العباسيين" قد يكونون قد أتاحوا الفرصة للتفكير في العلاقة بين المجتمع المتدين وأمثال هؤلاء الحكام؛ كما أنه كان من المرجح أن من بين الصالحين كان الأفراد الأكثر ميلاً للتسوية والتوفيق "بين الحكام

(١) وفيما بعد، أخذ "علماء" الكلام الملتزمون بمقتضيات هذا المذهب فقد ظهر اهتمام شديد بمسألة ما إذا كان من الجائز سب يزيد من عدمه، كما حُكم في هذه المسألة بأحكام تتوافق مع مسألة تحريم سب الصحابة" (قارن Literaturgesch der Shi'a صفحة ١٩ - ٢٠، وانظر التفاصيل في الدارمي، ٢، ص ٢٦٦؛ والقسطلاني، ٢٥ صفحات ١١٧ والتي بعدها، ١، ص ١٩٣. وفي القرن الخامس، بلغ الأمر بأحد فقهاء الحنابلة وهو عبد المغيث بن زهير الحري (توفي سنة ٤٨٣)، إلى أن ينشر كتاباً بعنوان (في فضائل يزيد)، وهو الأمر الذي تسبب في أن يهاجمه بمنف ابن الجوزي (انظر ابن الأثير، ١١، ص ٢٣٠). (وللاطلاع على هذا الموقف تجاه يزيد، قارن جولد تسيهر في ZDMG، ٥٣، (١٨٩٩). ص ٦٤٦، ٥٦٤ (١٩١٢) صفحات من ١٢٩ - ١٤٣؛ لامنس Lammens، "في كتاب بعنوان" يزيد الأول"، صفحات ٤٨٥ وما بعدها = MFOB، ٦، (١٩١٢)، صفحات ٤٨٠، وما بعدها).

والمحكومين" مدفوعين لإبراز هذه المبادئ التي تتسم بصفة التهدئة والوسطية، وكانوا يقصدون من ذلك المصلحة العامة للأمة.

كما أن هذه المبادئ تكشف عن التأثير الذي يعزوه الفقهاء للإجماع، وهو الأمر الذي كانت النظرة إليه - وكما رأينا في نهاية الفصل السابق - قد تم التمكين لها للمساعدة في "حل" كثير من المسائل الفقهية المحيرة. فقد حُظِرَ على الأمة أن تقوم بعصيان الحاكم حتى لو لم يكن له حق الحاكم المسلم بالمعنى المفهوم للأوامر الدينية الصارمة.

وسوف يكشف مثال آخر عن مقدار التأثير الهائل الذي أحدثه مبدأ الإجماع على أفكار المسلمين في الحكم على الظروف السياسية.

(٣)

كان لجمهور المسلمين المتدينين مصلحة حقيقية في منع مبدأ توارث الخلافة من أن يكون له أصول في ضمير المؤمنين. ولاشك أن الحكم العباسي كان يعتمد تحقيق الانتصار لهذا المبدأ المناصر للسلطة، كما أن رواة التعاليم الدينية أيدوا هذه الأسرة الحاكمة، وذلك رغم أن هذا التأييد لم يكن بسبب كونهم ممثلين شرعية، ولكن لأنهم المالكون الفعليون للسلطة، والذين تم الاعتراف بحقوقهم عن طريق الولاء الإجماعي للأمة (إجماع الأمة)^(١). وفي المذهب الذي يدين به جمهور المسلمين الملتزمين، يُعدُّ هذا الإجماع المعيار الوحيد لاستحقاق الحاكم للسلطة^(٢). فالإمام الذي يعترف به جميع الناس - أي: الإمام المجتمع عليه "بلغة الفقهاء" هو الإمام المستحق للسلطة^(٣). "ويقولون كذلك": (الإمامة لا

(١) وفقاً لكريمير kremer في كتابه Herrschenden، ص ٤٠٩، تعود هذه الفكرة إلى تصورات العرب القدماء. ويمكن الاستشهاد في هذا السياق بشاعر عاش في ظل الإسلام، ولكنه رغم ذلك لم يكن عربياً صرفاً. وهو عبد الله بن أبي ثعلب، (هذيل، ٦٢: ٢٤٢): إمام إذا اختلف العالمون يلتزمون عليه التاماً.

(٢) قارن الطبري، ٢، ص ١٧٧ (ابن عمر لمعاوية) ويسمى الصالحون وراثته السلطة بسنة كسرى وقيصر (أي سنة الإمبراطوريتين الوثنيتين). السيوطي، التاريخ، ص ٧٦، ٧٨: ٢، ٦.

(٣) Fragn. Hist. Arab، ص ١٤٥؛ وقارن أحد أقوال المأمون بخصوص العلاقة بين الخلافة وإجماع الأمة، المسعودي، ٧، صفحات ٤١، وما بعدها. ومثل هذه الأقوال كانت تتسبب للحكام العباسيين عمداً.

تعتقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم^(١)، وكان هذا المذهب مناهضاً - بصفة خاصة - لهؤلاء الذين كانوا يرغبون في حصر شرعية الحكم في عائلة الإمام علي^(٢). وإن لم تكن حقوق الخلفاء الثلاثة الأول "في الحكم" ومعهم كل الخلفاء الأمويين ستعرض للشك فيها، ولكانت استمرارية شرعية نظام الحكم الإسلامي كله أثناء القرن الهجري الأول - إذا جاز القول - ستعرض للانحيار بصورة خطيرة، وهو الأمر الذي لا يرغب فيه جمهور الفقهاء الملتزمين بالدين^(٣)، "نقول: إن لم يكن هذا وارداً" لتوجب النظر إلى "مبدأ" إجماع الأمة الذي قامت عليه شرعية الحكم في العصور السابقة للعصر العباسي باعتباره المقياس الصحيح للحكم على الأمور السياسية لهذه الإمبراطورية أي: الدولة العباسية". وقد كان بإمكان الإجماع أن يكون سنة - فالثورات المناهضة لنظام الحكم وكذلك أعمال الهدم والتخريب، حتى لو وجدت المبررات النظرية لها عن طريق البراهين الشرعية، إلا أنها تُعدُّ فتنة، ومن ثم تُعدُّ معارضة للسنة^(٤).

ولا ريب أن الخلفاء العباسيين أنفسهم، ونوابهم السياسيين ودعاتهم، قد أكدوا الحقوق الشرعية "لهم في الحكم" في مواجهة الأمويين، وبوضعهم هذا المبدأ على قاعدتهم "التي أقاموا عليها حكمهم" وضعوا العالم الإسلامي كله تحت حكمهم. وتبين الخطاب التي استشهد بها المؤرخون، والتي تعود إلى السنوات المبكرة من حكم البيت العباسي، أن الحجج والبراهين الدالة على حق وراثته الحكم هي التي كانت ترد - بصفة أساسية - في الخطاب التي تُلقَى من على المنابر في تلك الأيام^(٥). ولا بد لنا من أن نأخذ في الاعتبار أن الأمويين،

وحتى في أثناء حكم الخليفة المصري الدمية أي: الذي لم يكن له أي سلطة حقيقية" كان الإجماع يشار إليه بمتعة بالغة، انظر وثيقة البيعة، السيوطي، المصدر نفسه، ص ١٩٩ (المرجع نفسه ص ٣٩).

(١) الشهرستاني، ص ٥١. ومن ينكر الإجماع، مثل إبراهيم النظام (انظر فيما سبق ص ٨٧، الحاشية)، يقر كذلك بالمذهب القائل بعدم شرعية حكم الخلفاء الأوائل.

(٢) قارن كذلك سنوك هورجرونجي، Snouck Hurgronje في كتابه Kritik der Beginnselen القسم الثاني، ص ٦٥، ٦٨ (مستخرج) Verspreide Geschr، ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) قيل عدد كبير من الأحاديث التي تتحدث صراحة عن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، مثال ذلك كتاب الأدب، رقم ١١٧. ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن هذا الاتجاه جعل الفقهاء في عهد الخليفة "العباسي" المعتضد يمنعون نشر مرسوم أصدره هذا الخليفة مناهض للأمويين؛ والطبراني، ٢، ص ٢١٦، أسفل الصفحة، ٢١٧٧، أسفل الصفحة.

(٤) اليعقوبي، ٢، ص ٣٥٥، ٩، "رجل ترفعه الفتنة وتذعه السنة".

(٥) مثال ذلك، المرجع السابق، ٢، ص ٤٢٢، أعلى الصفحة.

وكذلك أنصارهم، بذلوا جهوداً شاقة في تقديم الأدلة التي تعتمد على الأنساب "أى: على الوراثة" لتأييد دعاوى هذه الأسرة الحاكمة^(١). فقد كانوا يتصورون أنهم أعلى شأنًا من العائلة القريبة من النبى، ولم يكن فى وسعهم أن يتمالكوا أنفسهم عندما يُثنى الناس على العائلة الأخيرة باعتبارها أشرف فرع فى قبيلة قريش. وقد ضُرب الشاعر ابن ميادة بالسوط لأنه، فى إحدى قصائده، اعتبر أنسباء النبى أعلى مكانة من أنسباء بنى مروان^(٢).

وقد تقرر التغلب على استمرار بقاء هذه الآراء عن طريق الأحاديث التى تؤيد هذه الأسرة الحاكمة. وأصبح هذه الأحاديث، وأكثرها شفافية عن هدفه، هو هذا الحديث^(٣).

يروى جبير بن مطعم أنه هو وعثمان بن عفان عاتبا النبى على أنه قسم خمس الغنيمة (والتي وفقاً للآية ٤١، من السورة الثامنة تكون من حق النبى ولذى قرياه وكذلك لليتامى والمساكين) بين بنى هاشم وبنى المطلب. فقلت: "يا رسول الله، لقد أعطيت نصيباً لأخوتنا بنى المطلب ولم تُعطينا شيئاً، مع أن قرابتنا لك هى نفس قرابتهم". وقد أجاب النبى على ذلك: "إن بنى هاشم وبنى المطلب سواء"^(٤). قال جبير: ولم يُعط "أى النبى" شيئاً لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل من هذا الخمس، كما أعطى لبنى هاشم وبنى المطلب^(٥).

إن ما يتصف به هذا الحديث من سمة تؤكد شرعية الأسرة الحاكمة "العباسية" لهو أمر واضح. فذرية فرع عبد شمس، وهم أسلاف الأمويين، تم إهمالهم فى مقابل "الاهتمام" بشقيقة هاشم الذى هو جد العباسيين. إلا أن البراهين المستمدة من القانون العائلى كانت تستجلب - كذلك - للاعتراض على العلويين بالمثل، ومن الجدير بالملاحظة أن الأدب الشعرى الدينى، والذى كان ممثلوه يحظون بعطايا كبيرة يهبها لهم العباسيون، حافل بهذه البراهين.

(١) أبو صخر الهذلي يفتح السلسلة الكاملة لهذه البراهين فى خطبة مفعمة بالحيوية.

(٢) Agh. ٢ من ١٠٢، سطر ٥، وما يليه من سطور، وقارن بيتاً لأعشى همدان، Agh. ٥، ص ١٠٦، وعلاقته ببنى مروان: وخير قريش فى قريش أرومة وأكرمهم إلا النبى محمداً.

(٣) إن تبادل الخطابات بين معاوية وعلى يلقي الضوء على هذا النص، أبو حنيفة الدينورى، ص ١٩٩، ١٧، ص ٢٠٠، ٤ - ٦.

(٤) كتاب المناقب، رقم ٣.

(٥) أبو داود، ٢، ص ٢١، وقارن التفسيرات الخاصة بالنص المقتبس من القرآن، والمشار إليه هذا (البيضاوى، ١، ص ٣٦٧، ٢٤).

فقد كان الشاغل الرئيسى إثبات شرعية حكم العباسيين^(١) فى مواجهة العلويين، والذين كانوا هم أصحاب الحق فى هذه الشرعية، من بين المطالبين بها. وقد اضطر هؤلاء "العلويون"، ونظراً لأنهم لم يتمكنوا أبداً من الاعتماد على "إجماع الأمة" وإنما كانوا دائماً المرشحين الذين يمثلون نسبة قليلة من المسلمين، "نقول: اضطر العلويون" للحفاظ على توارث الخلافة بغرض البرهنة على صحة مطالبهم، وقد كان لازماً أن ينطبق هذا المطلب ذو الطابع الوراثة على واحد من فروعهم، وهى الفروع التى وجد منها عدد كبير جداً^(٢). وقد كان الخلفاء العباسيون، والذين كانوا فى المرحلة الأولى من ارتفاع شأن عائلتهم الحاكمة ينظرون بغيرة إلى أى شكل من أشكال الاحترام الذى يبدية الناس للعلويين^(٣)، وكانت تساورهم المخاوف دائماً من شبح المكائد العلوية (وقد وافق المأمون على إعطائهم تنازلاً خطيراً "عن بعض حقوق" "نقول: كان هؤلاء الخلفاء العباسيون" يحبون الإصغاء إلى شعرائهم وغيرهم من المادحين وهم يلقون عليهم "القصاصد التى تتضمن" الحجج والبراهين المناهضة لخصومهم من المدّعين للأحقية فى الحكم. وربما كان هؤلاء الخلفاء يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنتشر بين الناس من خلال هذا الطريق. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن "يجمعوا بين مديحه ورفض دعاوى ذرية على مع الهجوم على الأخير"^(٤). فهذه الرواية تفسر لنا سبب وجود هذه الكثرة من أحكام التوارث الدقيقة فى قصائد شعراء مجلس الخلافة العباسية. وفى هذه الأوساط الشعرية كان يتم تلفيق أحد البراهين بحيث ينتهى إلى إثبات أنه حتى فى ظل أحكام التوارث "المعروفة" يصبح لذرية عم النبى (وهو العباس) حقّ مقدم فى الوراثة على ذرية زوج ابنة النبى^(٥). "وهو على"، أو يتعين أن يؤول هذا الميراث إلى العم بدلاً من ابن العم. "نقول الرواية على لسان أحد الشعراء":

(١) لافترض أن لفظ "Zuruck Zubeweisen" الموجود فى النسخة الأصلية، والذى يتعذر أن يُعطى معنى فى هذا السياق، هو خطأ فى الكتابة، بدلاً من لفظ آخر مثل "Zabewesen". SMS.

(٢) لا يوجد فى العالم كله أسرة أكثر ذكوراً فى ذريتها من أسرة أبى طالب، انظر، ابن الفقيه الهمداني، ص ٧٥، ٨.

(٣) قارن مثلاً Agh، ٢١، ص ١٢٠، ١٩.

(٤) المرجع نفسه، ١٢، ص ١٧، ٩.

(٥) المبرد، ص ٢٨٤، ينسب القصائد التى من نفس الاتجاه إلى أزمن سابقة، وقارن مروان بن أبى. حفصة فى Agh، ٤، ص ٤٥، ١٦.

هل يكون عم النبي أقرب إليه في سلسلة النسب
من ابن عمه؟

وأيهما الأحق بخلافته، ومن له الحق في المطالبة بوراثته؟
فإن كان للعباس الحق الأكبر، وكان عليٌّ من بعده يدعى حق القرابة^(١)،
فإن بنى العباس هم ورثته، كما أن العم يجب أن
يُتْحَى ابن العم عن الميراث -

وهذه القصيدة ألحها الشاعر أبان بن عبد الحميد^(٢) على هارون الرشيد
بإيعاز من البرامكة^(٣).

وقد ذهب المؤمل، وهو أحد شعراء "الخلافة العباسية" المهدى، إلى ما هو أبعد
من ذلك، واقتبس من القرآن ما يشهد بأن العباس هو الوارث الحق للنبي (وارثة
يقيناً)^(٤). وبجائزة قدرها عشرة آلاف درهم - وقد أعطى هارون الرشيد المشهور
بالسخاء هذه الجائزة مرتين لأبان. استطاع "الخلافة" المتوكل، ذو التفكير
الساذج، أن يستمع إلى تلك القصيدة ذات الطابع التعليمي، والتي ألحها عليه
"الشاعر" مروان بن أبي الجنوب "فقال": -

إن وراثته محمدر هي حَقُّكَ وحدك،

وبعد لك أصبح الظلم محظوراً،

إن أبناء بنت النبي يريدون أن يكون لهم حق الخلافة،

ولكنهم لا يملكون من هذا الحق شيئاً ولو كان يسيراً؛

فزوج البنت ليس بوارث،

والبنت لا ترث الإمامة

وهؤلاء الذين يطالبون بما ورثته،

(١) أنا أقدم ترجمة هذا البرهان: "وكان عليٌ بعد ذاك على سبب" بتحفظ كبير؛ وقارن كذلك
"التعبير القائل" "نسبهم وسببهم" في Agh، ٢١، ص ١٤٥، ٢.

(٢) القسم الأول، ص ١٨٢- ١٨٣.

(٣) Agh، ١٠، ص ٧٦؛ وقارن ١٢، ص ١٨، ١٣؛ ١٨، ٢٠.

(٤) المرجع نفسه، ١٩، ص ١٤٨، ٦، من أسفل الصفحة، أو كما قال شاعر آخر (بشأن الحقوق
الوراثية للعلويين في الحكم): العباسيون هم؛ وارثو النبي بأمر الحق غير التكذيب Agh، ٣،
ص ٩١، ٤ من أسفل الصفحة.

لن يرثوا إلا الندم^(١).

وبهذه الروح، كان العباسيون يحبون أن يسمعوا أحياناً من المادحين الذين يتملقونهم أنهم ليسوا فحسبُ ذرية عم النبي بل يمكن اعتبارهم الخلف المباشر للنبي.

هما ابنا رسول الله وابنا ابن عمه فقد كرم الجدان والأبوان^(٢).

وكان المقصود من هذه المدائح، والتي أوعزَ بها الخلفاء العباسيون وأقروها، أن ينسى الناس حقيقة أنهم "أى هؤلاء الخلفاء" ليسوا من ذرية النبي، إنما هم فحسب أقاربه من ناحية أبيه. ومع ذلك، فقد كانت الحجة التي تعطى العباسيين المزيد من الحق في دعاوى الوراثة مجرد سلاح واحد من أسلحة العباسيين، فقد كان من الأسلحة الأهم من ذلك، والتي تحمل قدراً أعظم من الاعتبار لدى الرأي العام، تلك الحقيقة التي تقول إن كل واحد من حكامهم قد اعترف به إماماً شرعياً عن طريق إجماع أمة محمد^(٣). فقد كانت هذه الحقيقة هي أوثق الركائز التي يستند إليها حاكم هذه الإمبراطورية الإسلامية. وقد لقيت هذه النظرة التشجيع، أساساً، من الفقهاء، والذين بدا عليهم أنهم كانوا راغبين تماماً، وكما علمنا ذلك من مثال سابق، في أن يدخلوا في أحاديثهم ما يفيد أن الأمويين الفسقة لا يستحقون الخلافة أبداً. وفيما يتصل بمناهضة العلويين، كان هؤلاء الفقهاء يميلون إلى التأكيد على أن الآراء التي تستند إلى الوراثة "وهي آراء العلويين" ليست مهمة، وذلك عملاً بما فيه مصلحة الأسرة الحاكمة. فالمكانة العالية لا يمكن أن ينالها شخص بمجرد أنه نُصّبَ وريثاً للنبي بسبب قرابته له. ومن أجل القضاء على المذهب المخالف "وهو مذهب العلويين" في مهده، ومن أجل سحب قضية الخلافة من مجال المسائل الدقيقة في أحكام التوارث، كان لازماً أن يرسى الحديث أساس المبدأ القائل بأنه لا يمكن لشيء يتصل بالنبي أن يكون محلاً للتوارث. فلا أحد يرثه، وذلك من زاوية القانون المدني، ومن ثم، وعن طريق التوسع في تطبيق هذا المبدأ، لا يرثه أحد فيما يتصل بمكانته كحاكم. فأملأكه تذهب إلى دار المال، وينفس الطريقة يتوجب على الأمة أن تقرر من يخلفه.

(١) الطبري، ٣، ص ١٤٦٦.

(٢) Agh.، ٢١، ص ١٣٠، ١١. وقد خُوطب الخليفة الواصل من قبل شاعر الخلافة على بن الجهم (المرجع نفسه، ص ٢٥٥، ١٢) باعتباره "ابن سيد السادات" (أي: ابن النبي) وذلك في قوله له: هارون يا ابن سيد السادات.

(٣) المرجع نفسه، ٨، ص ١٧٧، ٩، من أسفل الصفحة: (خلافة) جَمَعَتْ بِهَا أهواء أمة أحمداء.

ويظهر هذا المبدأ في الحديث التالي، وهو الذي يُعدُّ جديرًا بالاهتمام بصفة خاصة في دراستنا هذه، نظرًا لأنه يبين مقدار الهجوم المفروض الذي تسرب في مختلف المناقشات التفسيرية للنصوص خلال العصور التالية. ففي أحد الأحاديث التي رواها أبو اليمن بن نافع، والتي يتصل سندها إلى مالك بن أنس، قيل إنه: "بينما كان عمر بن الخطاب يتحدث مع مالك بن أوس أعلن البواب عن وصول يرقا يرقفة بن عثمان، وعبد الرحمن بن عوف، والزيير بن العوام وسعد بن أبي وقاص، فسُمع لهم بالدخول. وبعد ذلك أعلن البواب عن وصول علي والعباس فلاحقوا بهم. وسألوا الخليفة أن يكون حكمًا في خلافهم على تركة النبي التي آلت إليه بعد انتصاره على قبيلة بنى النضير اليهودية، وهي التركة التي احتفظ بها لنفسه بمقتضى أمر الله له (وقد طالبوا بأحقيتهم في هذه التركة بوصفها ميراثًا لهم، حيث إنهم أشد الناس قرابة للنبي)^(١)."

وعندما أُلحَّ الزوار المجتمعون على الحصول على حكم من عمر في هذه القضية، قدم لهم هذا الحكم بالرجوع إلى أحد أقوال النبي، فقال لهم: "أناشدكم الله الذي قامت السماوات والأرض بأمره، ألا تعلمون أن النبي ذا الذكرى الطيبة قال: "إنا (نحن الأنبياء) لا نجعل تركتنا نُورث، (أي أن أملاكنا لا تشبه الأملاك العادية والتي توزع بين الأقارب وفقًا للأحكام والقواعد الثابتة)؛ فما تركناه فهو صدقة (أي أنه يؤول إلى بيت المال)^(٢)." ويوجد نص مماثل يقدم نفس القول بصيغة مختلفة^(٣). ففي هذا النص تخبر عائشة كيف أن فاطمة طلبت من أبي بكر بعد وفاة النبي أن يُعطيه نصيبها من ميراثه الذي يتكون من المال الذي آل إليه كنصيب يخصه من الغنائم.. وحينئذٍ استشهد أبو بكر "في رده على فاطمة" بالمبدأ القائل "إنا لا نترك أي ميراث، وما نتركه فهو صدقة (نصًا: لا

(١) وقد امتد هذا الخلاف حتى العصر العباسي "مرورًا بالعصر الأموي". فقد أُعطى عمر الثاني "أي عمر بن عبد العزيز" هذه التركة المدَّعاة للعلويين؛ ثم قام يزيد الثاني بمصادرتها مرة ثانية (اليقوي، ٢، ص ٣٦٦، أسفل الصفحة). ثم قام المأمون، وهو الذي عقد اتفاقًا مع العلويين، بردها إليهم مرة ثانية (نفس المرجع ص ٥٧٢) ثم عاد المتوكل فضمها مرة أخرى - إلى بيت المال (البلاذري، صفحات ٣٠ - ٣٢) وذلك إلى أن اعترف الخليفة المنتصر، المريد للشيعة، بأحقية العلويين فيها (المسعودي، ٧، ص ٢٠٢).

(٢) كتاب المغازي، رقم ١٤، ٤٠.

(٣) قارن كذلك الطبري، ١، صفحات ١٨٢٥، والسطور التالية، ١٨٢٦، ١٤، مع الصيغة الأخرى لكلمة (نُورث).

نُورث، ما تركناه صدقة^(١).

فهذا الحكم، والذي، كما أشرنا إليه قريباً، يهدف إلى جعل مبدأ كبير من مبادئ القانون العام ينطبق على مجال أوسع من المجال الأصلي له في القانون المدني، "هذا الحكم" لم يكن ملائماً للشيعة، وذلك لأن موقفهم السياسى - الدينى المعارض "للأمويين ثم للعباسيين" كان قائماً - أساساً - على دعاوى الاستحقاق الوراثية التى هى حق لعلى وفاطمة، كما أنه "أى هذا الموقف المعارض" كان يدين ما قام به الخليفة الأول من استيلاء بغير حق "على تركة النبى" عن طريق مصادرة حقوق الورثة الشرعيين للنبي. لذلك قام الشيعة بتغيير هذا الحكم المزعج إلى: لا يُورث (بصيغة المبني للمجهول) ما تركناه صدقة (وهو تغيير لا يمكن إيضاحه بصورة كافية فى صيغة مترجمة). وعن طريق هذه الصورة الكتابية، وعن طريق هذا التصحيح النحوى "لبناء الجملة" أصبح هذا المبدأ بهذا المعنى: "ما تركناه بعدنا من أجل الصدقة لا يمكن أن يُورث (أما كل ما سوى ذلك فهو خاضع لأحكام الموارث المعروفة)"^(٢). وفى واقع الأمر، نجد الشيعة، على خلاف مذهب أهل السنة، يوردون الأدلة على أن تركة النبى تخضع لنفس أحكام الميراث التى يخضع لها البشر العاديون. ومن أجل تقليل احتمالات تغيير هذا الحكم الوارد فى هذا الحديث بالطريقة الشيعية المذكورة، أضاف علماء الحديث من أهل السنة كلمة (فَهُوَ) "فتصير هكذا": "ما تركناه فهو صدقة"^(٣). وكل من لهم معرفة بعلم النحو العربى لابد أن يتحققوا من أن إدخال هذه الكلمة يجعل من المحال إحداث تغيير فى المعنى باتباع الطريقة التى حاول الشيعة اتباعها^(٤).

(١) كتاب "فرض الخمس"، رقم (١)؛ وأبو داود، ٢، صفحات ١٩ - ٢١؛ وقارن الترمذى، ١، ص ٢٠٤.

(٢) القسطلانى، ٥، ص ٢١٥، ٤، ص ٣١٥.

(٣) فى الموطأ، ٤٢ ص ٢٣١، القراءة الظاهرة تقول: لا نورث، ما تركناه فهو صدقة. وفى التقيح الذى قام به الشيبانى، ص ٣١٧، لا توجد كلمة (فَهُوَ). وهذه الكلمة موجودة كذلك فى أبى داود، ٢، ص ٢١، فى نهاية الفصل.

(٤) قارن السعدى، ٢، ص ٥٦.

(٤)

فى أثناء هذه الدراسة، سوف نعود إلى الحقيقة القائلة بأن الفقهاء المسلمين يتناولون الأحاديث التى تلقوها من المصنفات المعترف بها بقدر كبير من الحرية واستقلال الرأى. ولكنتنا، رعاية للسياق، سوف نُعجل هنا بذكر إحدى الظواهر المتعلقة بهذا الموضوع.

كان الفقهاء المسلمون فى العصور التالية يرون أن ما يخص النبى من النبوة والحكم أمر لا يمكن توريثه، وأن هذا المعنى يبلغ من الأهمية فى المذهب الدينى القويم إلى الحد الذى جعلهم يرفضون أقل درجة من درجات إخفاء هذا المبدأ، حتى لو أدى ذلك إلى معارضة حديث آخر يمكن الاستدلال منه على صحة رأى مضاد. إن المعارضة الشديدة لأى محاولة للنظر إلى مقام النبى باعتباره غير منحصر فى شخصه انحصاراً جامعاً مانعاً، و"معارضة" اعتبار هذا المقام ممتد الأثر فى ذريته، "نقول: إن هذه المعارضة" تشكل الخلاف الرئيسى بين هؤلاء الفقهاء الملتزمين بالدين، وبين تلك الفرق والطوائف القائمة على المبادئ العلوية. وكانت الفكرة الرئيسية لتلك الفرقة "أى: الشيعة" قائمة على إمكانية وراثتها لمقام النبوة وحكمها لهذه الإمبراطورية، وهى الفكرة التى بذلت هذه الفرقة جهودها لتحصل عليها لأسرة النبى متمثلة فى فرع فاطمة ولأن الموافقة على هذا المبدأ أو رفضه أصبح هو الشعار الذى تتقاتل تحته هذه الفرق، حاول "الفقهاء" الملتزمون بالدين أن يؤكدوا أن الحديث لا يقدم شيئاً يصلح أن يكون حجة قطعية عند المؤمنين بصحة المبادئ الخاصة بوراثته "مقام النبوة" ووراثته الأحقية الشرعية فى الحكم وقد سُمح للمناقب الطيبة والجميلة التى ذكرها النبى فى أقواله عن على وأبنائه أن تظل سارية "يتناقلها العلماء"^(١). بل إن السلطات الملتزمة بالدين نشرت أحاديث تعطى انطباعاً شيعياً صريحاً. ومع ذلك، فإنه من ناحية أخرى، كان يتم الإعلان عن خطأ أى شىء قد يُعطى دعماً لدعاوى ذرية على باستحقاقهم لقداسة خاصة أو لحكم الإمبراطورية. لذلك فقد كان لزاماً على فكرة وراثته المقام الروحى "للنبى" أن تختفى من الوجود. وبعد

(١) يذكر أبو موسى هذا القول للنبى: "أنا وعلى وفاطمة والحسن والحسين سنقف على سطح فسطاطى أمام عرش الله يوم القيامة"، "أنظر" الزرقانى، ٤، ص ١٧٤، وقارن المرجع نفسه، ص ١٥١٤.

هذا المثال الذى نستشهد به مثالا نموذجيا لهذا الاتجاه، وذلك لأنه يدل على أن الفقه الملتزم بالدين كان يعارض أمثال هذه الأحاديث حتى عندما نجحت فى الدخول فى المصنفات الحديثية المعترف بها بسبب ما لها من سمات معتدلة ظاهرة. والواقع أنه لا غرابة فى أن الحديث السائد بين الفقهاء، ورغم شغفه الدائم بالتفاصيل الدقيقة فى كافة الأمور الخاصة بالنبي، ليس فيه إلا عدد قليل من الأحاديث عن أبناء النبي، كما أن هذا العدد القليل كان غامضا بشكل لا يخطئه أحد، وهو ما تمثل فى تلك الروايات اليسيرة التى تتصل بهذه الجزئية. فقد توفى جميع الذكور من أبناء النبي فى طفولتهم المبكرة. ولم تتفق الروايات على ما إذا كان إبراهيم ابن النبي قد أنجبته مارية القبطية أم أنجبته خديجة. وقد مات إبراهيم هذا وله من العمر سبعة عشر شهرا أو ثمانية عشر، وهو لما يستكمل فترة الرضاعة (وهى سنتان). وبالحديث إشارة إلى ذلك: "لو شاء الله أن يرسل أنبياء بعد محمد، لما مات إبراهيم، ولكن لا نبي بعد محمد"^(١). وقد قدح فى صحة هذا الحديث عدد من الفقهاء الملتزمين المعترف بهم. فابن عبد البر (توفى عام ٤٦٣ للهجرة) يقول: "أنا لا أفهم معنى هذه الرواية، فقد كان نوح نبيا، وجميع البشر هم من ذرية نوح. ولو كان حقا أن أبناء الأنبياء يكونون دائما أنبياء، لكان ينبغى أن يكون كل البشر أنبياء"^(٢). والنووى (توفى عام ٦٧٦ للهجرة) يعبر عن رأيه بمزيد من الصراحة معترضاً على هذه الروايات فيقول: "لو أن أحد الناس أخبر بخبر، معتمداً على بعض الشيوخ من الرواة يتضمن هذا الحكم، "لو أن إبراهيم عاش لكان نبيا"^(٣)، فإننا نعلن أن هذا الخبر غير صحيح، وأنه من التدخل الجريء فى الغيبيات الإلهية، وأنه افتراض يتناول بالهجوم على عظام الأمور"^(٤)، وهذه الرواية منقولة عن ثلاثة من الصحابة. وهى تدل على الطريقة التى كان يعارض بها الفقهاء الملتزمون جميع المحاولات التى تلمح إلى إمكان وراثته المقام الروحى للنبي. وليس من المرجح أن الفقهاء ظلوا منتظرين حتى القرن الهجرى الخامس قبل أن يعترضوا على هذا الحديث الذى

(١) كتاب الأدب، رقم ١٠٨.

(٢) ابن حجر، ١ ص ١٨٨، رقم ٣٩٤.

(٣) وإلى هذه المجموعة كذلك ينتسب الحديث الذى يستشهد به أبو داود، ٢ ص ٤٣، على أن صلاة الجنازة لم تؤد على إبراهيم (وهذه خصيصة للأنبياء والشهداء).

(٤) التهذيب ١ ص ١٣٣، أسفل الصفحة، وقارن القسطلانى، ١٠ ص ١٢٤.

يمكن الاستدلال منه على "إمكانية" وراثته مقام النبوة. وياتباعهم لمنهجهم المؤلف عارض الفقهاء هذا الحديث بحديث من عندهم، قاصدين بذلك محاربة المذهب الذى يمكن استمداده من الحديث الأول. وأعتقد أن لدينا المبرر فى اعتبار الحديث التالى حديثاً مضاداً "وهو": "لو كان نبى بعدى لكان هو عمر يقيناً"^(١)، وقد كان "إيراد هذا الحديث الأخير" بقصد الإعلان عن أنه لا مجال للاعتقاد بوراثته القداسة "النبوية" فى ذرية فاطمة"^(٢).

(٥)

بناءً على ما سبق ذكره من نقاط، يتضح أن تجميع الأحاديث الذى حدث فى أزهى عصورها أثناء حكم العباسيين، ساعد على التوسع فى "فهم" الأقوال الحديثية التى وطّدت دعائم المبادئ التى أقام عليها بنو العباس دعاوهم فى استحقاق الحكم. والذى رأيناه حتى الآن، من الممكن أن يقال عنه إنه فى معظمه نوع من الاستدلال السلبي، أى: زعزعة الأسس التى يستند إليها الخصوم. وبعد خبرتنا السابقة، لن يثير دهشتنا أن نعلم أنه وجدت فى ذلك الوقت أحاديث لها اتجاه معين عززت به موقف الأسرة "العباسية" الحاكمة بأساليب أكثر صراحة.

وقد ذكرنا سابقاً واحداً من هذه الأحاديث المعززة لموقف الأسرة الحاكمة. ويوجد منها الكثير الذى يتسم بسمات أكثر وضوحاً من غيره. وقد كانت صياغة هذه العبارات ذات أهمية بالغة لتحقيق الاعتراف بالأسرة الحاكمة، وذلك لأن الفرق المعارضة - وخاصة الجماعات العلوية المتعددة التى ظلت تمثل خطراً على العباسيين زماناً طويلاً - كانت تنشر رواياتها المختلفة بين الناس لكى تضعف الثقة فى خصومها بالاستناد إلى حجج دينية. وقد سبق أن الأمويين شعروا أنهم مطالبون باستنفار فقهاءهم لإنتاج أسلحة دينية ضد دعاوى على فى استحقاق الحكم. ولا بد أنه كان من العسير أن يوجه السبب - فى صياغة ذات

(١) الترمذى، ٢، ص ٢٩٢؛ مصابيح السنة، ص ١٩٦.

(٢) وفيما بعد، لم يتردد البعض فى أن يتلفظ بالكلمات الآتية: "لو كان ممكناً أن يوجد نبى بعد محمد، لكان هو الغزالي يقيناً". مجموعة الأبحاث والدراسات التى كتبها السيوطى، MS، جامعة ليدين، رقم ٤٧٤ (٨) ورقة ١/٦.

طابع ديني - إلى على وأبنائه ، وهم الذين يحفظون بالقداسة في ضمائر الغالبية العظمى من طبقات الناس ، والذين كانوا محاطين ، منذ زمن قديم جداً ، بهالة من هالات الشهادة التي تُسبب إليهم. لذلك كان من المحتم اللجوء إلى حيلة سب السلف الوثني بوصفه النموذج الأصلي لذريته. فقد قيل إن النبي قال إن أبا طالب ، الذي هو أبو على ، كان جالساً في أعماق جهنم ، "فقال عنه النبي": لعل شفاعتي تنفعه يوم القيامة ، حتى يُنقل إلى حفرة من النار التي تصل إلى كاحله فقط ، ولكنها لا تزال حارة بما يكفي لأن تحرق دماغه"^(١) ، وكان من الطبيعي أن يقوم فقهاء العلويين بمناهضة هذا الحديث عن طريق استنباط عدد من الأحاديث المتعلقة بتمجيد أبي طالب^(٢) ، واعتبار أنها جميعاً من أقوال النبي. وإن من الجدير بالاهتمام ملاحظة هذه التيارات المتدفقة من الهجوم العنيف والتي تمثلت في هذه الأحاديث المتعارضة.

ويوجد في هذه الأقوال صراع مرير يتخفى تحت سطح هادئ في الظاهر ، وكثيراً ما يكون بالإمكان أن ندرك بوضوح كافٍ كيف يُوجَّه قول معين ضد قضية معينة يعلنها الخصوم. وبهذا الشكل فإن الصراع بين أتباع على وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية اختيار أبي بكر ، يتجلى في مجموعتين من الأحاديث ، إحداهما تتحدث عن فضيلته "أي على" بوصفه أول أصحاب النبي ، وتتحدث الثانية عن أنه "أبو بكر" أول من صلى مع النبي. وهاتان المجموعتان يمكن أن توجدا جنباً إلى جنب في الترمذي. ولا يوجد بين هذه الأحاديث ما يتبين هدفه إلا القول الذي يرويهِ عباد بن عبد الله ، حيث يقول: "سمعت علياً يقول: "أنا عبد الله وأخو رسول الله ، أنا الصديق الأعظم ، ولا يدعى بعدي أحدٌ ذلك إلا كذاب ، لقد صليت وراء النبي تسع سنين قبل أن يصلي وراءه أحدٌ غيري"^(٣) ، ويجب أن نتذكر هنا أن "الصديق" ، كلقب تشريفي ، قد أعطاه

(١) شبرنجر Sprenger في كتابه بعنوان "محمد" ، ٢ ، ص ٤ (كتاب مناقب الأنصار ، رقم ٤٠ ، الرقاق ، رقم ٥١ ، مسلم ، "باب الإيمان" ، رقم ٣٦٠؛ مُسنَد أحمد ، ٣ ، صفحات ٩ ، ٥٠ ، ٥٥ ، وبالنسبة للأحاديث المماثلة قارن وينسنك Wensinck في كتابه بعنوان Handbook ، (الدليل) انظر تحت مادة "أبو طالب").

(٢) توجد مجموعة كبيرة في ابن حجر ، ٤ ، صفحات ٢١٤ وما بعدها ، وفي نفس المصدر ، ص ٢٣٩ ، وقارن كتاب الجنائز ، رقم ٨١.

(٣) الطبري ، ١ ، ص ١١٦٠ (قارن: نولدكه Nöldeke مقالة بعنوان Zar tendenziösen Gestaltung der ZDMG ، vorgeschichte des Islam's ، ٥٢ ، (١٨٣٨) صفحات ١٦ ، وما بعدها. كذلك كتاب

الحديث المتداول بين أهل السنة لأبى بكر.

"أما" الأحاديث التي اخترعت لتأييد بعض المصالح الخاصة للأمويين، والتي لم يكن لها فائدة لأهل السنة بصورة عامة، فقد حُظِرَ تناقلها في المرحلة التالية "للحكم الأموي"، وذلك للأسباب التي شرحناها قبل ذلك. والآن "أى: فى عهد العباسيين" أصبح من المهم إعطاء الدعم الدينى للحكام العباسيين، وتمثل هذا الأمر - كذلك - فى صورة الأحاديث التى تمجد هذا "العم"، والذى هو الجد الأعلى لهذه الأسرة الحاكمة، وتدافع عنه فى مواجهة أسلاف الخصوم من المطالبين بالحق فى الحكم "أى: العلويين". وإذا أخذنا فى الاعتبار أن عددًا من الخلفاء أبدوا اهتمامًا بالبحث فى الأحاديث ونشرها "بين الناس" (ونحن الآن نعرف كيف تفسر هذا الموقف) فمن السهل فهم الاحتفاء بهذه الأحاديث المخترعة، وفهم الدعم الذى كانت تتلقاه من هذه الدوائر العليا "أى: الدوائر الحاكمة". فالخليفة المهدي، وهو ثالث الخلفاء العباسيين (حكم بين ١٥٨ - ١٦٩ للهجرة)، معدود عند ابن عدى من مختلفى الأحاديث^(١)، وفى هذه الروايات يحاط العباس بهالة من القداسة حتى بالرغم من أنه قاوم دعوة النبى لمدة زمنية طويلة^(٢)، وفى إحدى فترات القحط، قيل إن عمر لم يكتف فى صلاة الاستسقاء بالتشفع بالنبى ولكنه تشفع كذلك بالعباس، وذلك لأنه كان فى نظره "أى نظر عمر" ملائمًا بصفة خاصة لاستئزال رحمة الله تعالى. لذلك فقد قال فى صلاته: "اللهم إنا كنا نلجأ إلى النبى فى قضاء حوائجنا فتزل علينا المطر، واليوم نلجأ إلى عم النبى (أى العباس)، فاللهم أنزل علينا المطر". فهذه الإحالة كانت كافية^(٣)، "أى: كافية فى إثبات المكانة العالية للعباس". وهنا يتم الانتفاع بأحد الأعراف السائدة^(٤) لتحقيق مصلحة الفرقة العباسية. ذلك أن ذرية هذا الجد العظيم يكونون أنسب الناس لقيادة المجتمع الملتزم بالإسلام. كما أن هذه القصة المختلفة تقدم واحدًا من الحقوق الشرعية للشهرة التى يتمتع بها

الجاحظ بعنوان "العثمانية" (وقارن فيما بعد ص ١١٧)، حيث يحتوى على مادة لها صلة بهذا المجال.
(١) فى السيوطى، التاريخ، صفحات ١٠٦٥، ٢٢؛ ١٠٩، ١٧. وفى صفحة ١٤٣؛ السطر السادس من أسفل الصفحة، يُذكر حديث فى إسناده ستة من الخلفاء مذكورة أسماءهم باعتبارهم رواة.
(٢) كتاب الجنائز، رقم ٨٠، لوللأحاديث المتصلة بالعباس، قارن كذلك مقالة تولدكه المشار إليها قبل ذلك.

(٣) Agh. ١١، ص ٨١، التهذيب، ص ٣٣٢.

(٤) القسم الأول، صفحات ٤٠ - ٤١.

الخلفاء العباسيون، وهم الذين كانوا يحبون أن يسمعوا شعراءهم المتملقين يشيرون إليها. وكان للخليفة المتوكل عبارة شعرية محفورة على إحدى العملات التذكارية، يُذكر فيها عن "بنى هاشم" أن المطر أرسل بفضلهم بعد أن منع الله نزوله لمدة طويلة^(١)، ويقول ابن الرومي في قصيدة له يمجد فيها الخليفة المعتضد (حكم بين ٢٧٩ و ٢٨٩ للهجرة):

إن جدكم، العباس، هو وحده الذى لم يُخفق اسمه.

حينما استعمل فى استمطار المطر.

فقد شق السحب بصلاة مقبولة، وأطاعه.

نور البرق، والماء الذى أنعم الله علينا به^(٢).

وقد شكّا العباس مرةً إلى النبی قائلاً: "ما الذى يُضمّره القرشيون من عداؤنا؟ إنهم يقابلون بعضهم بوجوه طلبة، ولكنهم يرفضون أن يلقونا بنفس الوجوه"، وقد أثار ذلك غضب النبی، واحمر وجهه وقال: "والذى نفسى بيده، لا يدخل الإيمان قلب امرئٍ ما لم يُحبك لله ولرسوله، أيها الناس، إن من يؤذى عمى فهو يؤذيني، فعمّ الرجل صنو أبيه"^(٣).

ويفترض أن القرشيين الذين لا يحبون العباس، بالرغم من كل الروابط القبلية، هم هنا العلويون. ومن السهل إدراك الهدف من وضع الاعتراف بالدعوى العباسية داخل شأن ديني (لله ولرسوله). ويتضح الاتجاه المؤيد لهذه الأسرة الحاكمة كذلك بالتركيز الشديد على "العم" في هذا الحديث، كما هو عليه الحال في الأقوال السابقة ذات الصلة بهذه القضية. وبناء على هذه الأقوال المختلفة، لم يكن يوجد إلا خطوة صغيرة لجعل النبی يعلن صراحة للعباس أن ذريته سوف ينالون شرف الخلافة^(٤).

وقد كان الصالحون في ذلك العصر شغوفين بوضع الذكرى السيئة لعصور الأمويين الفسقة في صورة حديث. فقد تقرر أن تصبح العوامل المؤدية إلى تنحية

(١) الموشى، طبع برونو Brunaw، ص ١٩٢، ٩.

(٢) يتيمة الدهر، ٢، ص ٣٠٣.

(٣) الترمذی، ٢، ص ٢، ٤، أسفل الصفحة، وقارن "التهذيب"، ص ٢٣٢، أسفل الصفحة. وبالنسبة لكلمة "صنو أبيه" انظر فليشر Gleicher في كتابه Kleinere Schriften، ٢، ص ١٣٧، وقارن كذلك هذا الاستعمال في Agh، ص ١٥، ٩٠، ٢٢.

(٤) Fragn. hist. arab.، ص ١٢١.

العناصر المتدينة، موضوعاً للبغيضاء فى قلوب المسلمين على امتداد الزمان.. وقد يكون من الجائز تماماً أن يكون هؤلاء الصالحون قد سبق لهم أن فعلوا شيئاً فى هذا الاتجاه أثناء فترة حكم الأمويين نفسها، ولكن من الجراءة البالغة أن تصدر أحكاماً دقيقة على الوقت الذى ظهرت فيه أمثال هذه الأحاديث لأول مرة. والمؤكد هو أن الحكم العباسى كان يؤيد نشر هذه الأحاديث تأييداً كبيراً. وإلى هذه الأحاديث تنتمى مجموعة الأحاديث التى يتم فيها إدانة قبيلة ثقيف، والتى نشأ فيها الحجاج الطاغية، وكانت هذه الإدانة منسوبة إلى النبى^(١)؛ وكذلك "ينتمى إليها" قول النبى الذى ينصح فيه رجلاً يسمى ابنه "الوليد": "إنك تسمى ابنك بأسماء فراعنتا. إن رجلاً اسمه الوليد سوف يأتى، وسوف يصيب أمتى بظلم كبير أكثر مما فعل فرعون بقومه"^(٢). ويضيف الراوى، وهو يعقوب بن سفيان (توفى سنة ٢٨٨ للهجرة)، إنه ساد الاعتقاد بأن "ال خليفة الأموى" الوليد الأول كان هو المقصود "بهذا الحديث، إلى أن شهد الناس عصر "ال خليفة الأموى" الوليد الآخر، وهو حفيد عبد الملك.

(٦)

وصل الحال بالفرق والطوائف المعارضة إلى أنها كانت تشعر بأكثر مما كانت تشعر به الفرقة الحاكمة، بأن من الضرورى أن تقيم دعاواها على أساس من موثوقية الأحاديث النبوية. لذلك شاع بينها افتعال المشاكسات باستعمال الأحاديث المؤيدة لبعض الاتجاهات، بأكثر مما كان عليه الحال عند الفرقة الحاكمة ((حرفياً: الفرقة الرسمية)) ولم يحدث أن أصبح الشيعة يشككون نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامى إلا فى وقت متأخر جداً، وذلك نظراً للظروف السياسية التى تقع مناقشتها خارج نطاق هذه الدراسات.. ففى أثناء القرون الأولى^(٣) شككوا - داخل الأمة الإسلامية - تياراً معارضاً، وانقسم هذا

(١) القسم الأول، ص ٩٧.

(٢) Fragm.hist, arab, ص ١٢١.

(٣) قارن، من أجل المعنى الباطنى للشيعة فى تلك الأيام، وانظر المناقشة الأساسية التى قام بها سنوك هورجرنجى Snouck Hurgronje فى كتابه بعنوان "مكة"، ١، صفحات ٢٦ وما بعدها.

التيار إلى قنوات متعددة، وذلك في اتجاه مناهض للخلافة الحاكمة. وبسبب هذا النقص في التنظيم الدقيق حدث نقص في الموقف الفكري العقائدي الدقيق؛ فقد تطورت تعاليمهم بطريقة جامحة ومتحررة ((من القواعد)) انطلاقاً من تعاليم الإسلام القويم، ويدون ((أن تتصف)) بذلك الانضباط الذي لا يمكن أن ينمو إلا داخل إطار ثابت لجماعة دينية منظمة. فقد وصل الحال حتى بالناس الصالحين ذوى النيات الحسنة، وهم الموالون للدولة وللدين، أنهم تشربوا حب الأمور المفضلة عند العلويين من شيوخ الشيعة، ولم تكن هذه الأمور المفضلة تسمُّ الناس ((المؤثرين لها)) بسمة المنشقين عن الدين، إلا ما اتصف منها بالغلو والإفراط (هذا ما لم تكن أموراً فوق مستوى النقد أو الاعتراض). ولم يكن يوجد سوى درجات طفيفة من هذا "التشيع"؛ وهو اللفظ الذي كانت تسمى به هذه الأمور المفضلة، : إذ يوجد التشيع الحسن^(١) و"التشيع القبيل^(٢)"، وكثيراً ما كان التشيع الأول يُذكر ((أى: على السنة الناس))، وكان يعتبر - فى العادة - نزعة محدودة. وفى العصور الأولى لم يكن يوجد فكر خاص بالنزعة الشيعية^(٣)، بل كان ما هو أقرب للواقع وجود دعاية تلقائية تؤيد مطالب العلويين بأحقيتهم فى الحكم - وهى الدعاية المشابهة للدعاية التى يدين لها العباسيون بارتفاع شأنهم - وتؤدى أحياناً إلى نشوب الثورات السياسية وتتصيب الأسر الحاكمة العلوية. ومع ذلك، فإن هذه النتائج لم يكن لها إلا أهمية محلية وإقليمية فقط، ولم يترتب عليها ظهور أمة شيعية قائمة إلى جانب الأمة السنية، بوصفها جماعة دينية مستقلة. وفى تلك الأيام كانت النزعة الشيعية أحد فروع الإسلام بنفس الطريقة التى كان يُنظرُ بها إلى الاتجاهات العقائدية أو الدينية الأخرى؛ فقد كانت مذهباً ولم تكن فرقة دينية^(٤). ولم يكن يُنظر إلى الشيعة على أنهم خارجون عن السُّنة ((أى عن سائر المسلمين))، إلا مَنْ كان منهم من المتطرفين، أى من أصحاب الغلو والإفراط، والذين كانوا غير راضين عن تلك الطموحات المتواضعة "حرفياً: الطموحات الهادئة"، والذين قاموا كذلك بثورات

(١) انظر هوتسما Hautsma، فى مقدمته لطبعة كتاب اليعقوبى، ص ٩ من المقدمة.

(٢) Agh.، ٨، ص ٢٢، ٦.

(٣) انظر Literaturgesch. Der Shi'a، ص ٧، ٢٤.

(٤) إن التحول إلى النزعة الطائفية يمكن إدراكه فى الظروف والملابسات المذكورة فى ابن حوقل، طبعة جويجي Goeije، ص ٦٥، ٢١.

ضد القوى الحاكمة. وكان قادة هذه الدعاية التلقائية والمروجون لها، والذين كانت القضايا الفقهية والسياسية في مقدمة اهتماماتهم، وذلك بسبب طبيعة الحياة الروحية في الإسلام، ((نقول: كان قادة هذه الدعاية والمروجون لها)) يحبون أن يجعلوا كلمة الله وكلمة النبي تقاتل دفاعاً عنهم وكان القرآن هو السلاح المفضل في هذه الأوساط، وذلك بطريقتين:

وكما هو معروف، كانت هذه الأوساط ((من غلاة الشيعة)) تتهم أهل السنة، من الملتزمين بأحكام الدين القويم، بأنهم حرفوا القرآن وكيفوه ليناسب آراءهم، وذلك عن طريق حذف بعض الكلمات.. وكانوا لا يثقون بعثمان، والذي تسبب في تنقيح النص الشائع للقرآن، وذلك عن طريق طمس خمسمائة كلمة من النص الإلهي المنزل تحتوى على هذه الجملة: "إن علياً هو الهادي"^(١). وفي الآية ٣٠، من السورة ٢٥، زعموا أن النص الذي يقول: "يا ليتنى لم أتخذ فلاناً خليلاً" كان يحتوى في الأصل على اسم علم تم حذفه وأبدل باسم نكرة، وهو "فلان"^(٢). ويعلم الجميع "سورة النور" التي عند الشيعة^(٣)، والتي نشرها في أوروبا ميرزا كازمبج Mitza Kazembeg.

ومن قديم الزمن وصمَّ الفقه السنِّي "حرفياً: الفقه الملتزم بالدين" محاولات الفرقة العلوية لإعلان أن القرآن المعروف بين الناس قد وقع فيه تحريف، وصمَّ محاولتهم لتكليفه وفق أغراضهم بكل أنواع التحريف تحت اسم "إعادة الصياغة في شكل سليم" "Restitutio in integrum". وقد اتهموا ((أى: فقهاء السنة)) خصومهم بتحريف هذا النص المقدس باستعمال أساليب مُغرضة، كما فعل اليهود والنصارى^(٤)، ونسبوا ((أى فقهاء السنة)) إلى النبي (في مصنفات حديثة صُنفت مؤخراً) أنه قال: إني لعنت ستة أصناف من البشر، وقد لعنهم الله قبل ذلك، ولعنهم سائر النبيين الذين دَعوا الله: مَنْ زاد في كتاب الله شيئاً، إلى آخر هذا الحديث؛ في إشارة لهذا التصرف ((الذي قام به الشيعة)).

(١) Literaturgesch. Der Shi'a، ص ١٤ (الاتهامات الشيعية بحذف كلمات من القرآن وتحريف البعض، ولتفسيرهم للقرآن، انظر جولدتسيهر، في كتابه Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen، (ليدن، ١٩٢٠) صفحات ٢٧٠ وما بعدها.

(٢) مفاتيح الغيب، ٤، ص ٤٧٠ (قارن جولدتسيهر في Richtungen، ص ٢٨٧ وما بعدها).

(٣) يمكن العثور على كل هذه المادة في كتاب نولدكه بعنوان Gesh. des Qorans، صفحات ٢١٦ - ٢٢٠ (الطبعة الثانية، ٢، ص ٩٢ - ١١٢).

(٤) العقد، ١، ص ٢٦٩، بالتوازي مع الروافض واليهود.

ويمتد هذا الخلاف بين أهل السنة وأنصار على إلى العصور الحديثة. وأقتبسُ عددًا قليلاً من الكلمات النموذجية من كتاب ريكو Rycart، والذي يبين كيف كان الرأي العام في عصره ينظر إلى هذا الخلاف.

يقول ريكو: "وكذلك يتهم الاتراك الفرس بتحريف القرآن، وبأنهم غيروا بعض كلماته، وأخطأوا في وضع علامات الفصل وعلامات الوقف، وبأن كثيراً من المواقع ((أى الجمل المكتوبة)) تسمح بوجود معنى مشكوك فيه وغامض، حتى إن هذه النسخ من المصاحف التي كانت موجودة عند فتح بابل أُحضرت من هذا المكان إلى القسطنطينية وفُصِّلَت ((عن سائر المصاحف)) وجمعت في السراي الكبير ((للخليفة العثماني))، ووضعت في مكان خاص، وحُظِرَت قراءتها عن طريق لعن أى إنسان يقرؤها. وفيما كتبه المفتى سعد أفندي في مهاجمة الشيعة، قوله لهم: "إنكم تتكرون سورة في القرآن تسمى "الغاشية" (السورة رقم ٨٨)، وترفضون هذه الآيات الثمانية عشر، والتي أنزلت علينا لتبرئة السيدة الطاهرة عائشة"^(١).

ومع ذلك، فإن هذه المحاولات لإحداث تغييرات مفرضة في القرآن تعود إلى ذلك العصر الذي بدأ فيه الشيعة بالتحرك بعيداً عن جمهور الأمة الإسلامية من المؤمنين. وقد سبق للشيعة أن قاموا قبل ذلك بمحاولة أوسع نطاقاً بذلوا فيها الجهد للحصول على معتقد ديني يؤكد أن أتباع السنة "أى جمهور الأمة الإسلامية" زيفوا تفسير القرآن^(٢). فالتفسير الصحيح لعدد من النصوص "القرآنية" الهامة، والتي حُظِرَ أهل السنة نشرها، يوفر أفضل برهان على مشروعية هذه الطموحات التي كان يطمح إليها على، فقد كانوا يرون أن القرآن يحتوى على تعاليم تتصل بصورة المستقبل، تماماً كما احتوى على صورة الظروف الخاصة بعصرهم^(٣). ويُعزى للنبي قولٌ رواه جابر الجعفي، وهو أحد المدافعين المخلصين

(١) Neueröffnete Ottomanische Pforte، ١، صفحات ٨٢/٨٤، لوالنص المستشهد به هنا مأخوذ من الأصل: بي ريكو P. Rycart، في كتابه بعنوان: The Present State of the Ottoman Empire، لندن، ١٦٦٨، صفحات ١١٩، ١٢١.

(٢) من الواضح جداً عند المسلمين أن مصالح فرقة ما تتحقق عن طريق مساعدة "التأويل" لها، حتى إن كلمة يقولها خسرو أنوشروان في الشؤون السياسية لدولة فارس، يفترض فيها أن تشكّل السياسة الفارسية كان يتأثر بالكتب المقدسة، الحسن العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول ص ٥٣.

(٣) المسعودي، ٥، ص ٢٢١ حتى الآخر.

عن آراء على (توفى عام ٢٨ للهجرة)^(١)، فيما معناه: "إنى أقاتل من أجل الإقرار بالقرآن بوصفه كتاب الله، وسوف يقاتل على من أجل تفسير هذا القرآن"^(٢). وجابر هذا، والذي كان من كبار رواة الحديث في الكوفة - وقد حكم أبو حنيفة عليه بأنه أكذب المحدثين^(٣) في عصره - بذل جهوداً كبيرة في اختلاق أقوال ينسبها لعلی في شأن القرآن^(٤)، وقد وصل الحال به "في هذا المجال" أن فسّر "دابة الأرض"، وهي إحدى الغيبيات الإسلامية، بأنه ليس لها معنى إلا عودة ظهور على الأرض في نهاية الزمان^(٥). ويستفيد العلويون بصفة خاصة - من الآيات، والتي منها الآية، في السورة رقم ٤٢، والتي يذكر فيها حب "القُرْصِي" وحقوقهم (سورة ٥٩، آية ٧) - بنفس الطريقة التي استفاد بها الدعاة العباسيون من هذه الآيات في أيامهم^(٦). - وذلك من أجل العثور على تلميحات عن "أهل البيت" وتأكيداً لشخصيتهم المقدسة في التنزيل^(٧).

ويشغل مجال البحث مساحة كبيرة من الكتابات الشيعية. وهذا الأمر سهل إدراكه عند التغلغل في الببليوجرافيا الشيعية "أي في الكتب المخطوطات

(١) يتداول الشيعة فيما بينهم كتاباً عنوانه "كتاب التفسير"، وهو الكتاب الذي وضعه جابر، وأضيفت إليه فيما بعد مواد كثيرة، الطوسي، كتب الشيعة، ص ٧٣، ٤، وقارن ص ٢٤٤، ٦.

(٢) ابن حجر، ١، رقم ٥٩، وراجع المسعودي، ٤، ص ٢٥٨ حتى النهاية، ٥، ص ١٣، ٤ لجولدتسيهر، Richtungen، ص ١٢٧٨ ويقاتل الفقهاء الشيعة من أجل حرية تفسير القرآن بالرأي، في مواجهة مذهب المفسرين الملتزمين بالدين، والذين لا يسمحون إلا بالتفسير بالمأثور، والقائم على أصول العلم (الترمذي، ٢، ص ١٥٦) وانظر في هذه النقطة هذا النص المستخلص من أحد التعليقات على "كتاب نهج البلاغة (وهو تجميع للخطب التي القاها على) في كتاب "الكشكول"، ص ٣٧٠.

(٣) في طبقات الحفاظ، ٤، رقم ٢٥.

(٤) مسلم، ١، ص ٥١، فيما يتصل بالآية رقم ٨٠، السورة رقم ١٢، والتي سوف نشير إليها في دراستنا عن تبجيل الأولياء والصالحين. وهذه الإحالة بعيدة عن الوضوح، بلا شك.

(٥) الدميري، ١، ص ٤٠٢.

(٦) Fragn. Hist. arab. ص ٢٠٠ [السورة ٤٢، آية ٢٢، كانت تكتب كذلك - على العملات التي يُسكها أنصار العباسيين، انظر جى. سى. ميلز G.C.Miles، في كتابه Numismatic History of Rayy، صفحات ١٥-١٧؛ شرق، Excavation coins from the Persepolis region، ص ٦٧؛ إس. إم. سترن S. M. Stern، في كتابه Numismatic Chronicle، ١٩٦١، ص ٢٦١.

(٧) ولم يخفق المهاجمون من أهل السنة في ملاحظة أن هذا التفسير، والذي كان ينشره حسين الأشقر، وهو أحد أنصار على، يعانى من نوع من أنواع المفارقة التاريخية "أي الخطأ في التاريخ"، وذلك بافتراض أن الآية تتحدث عن أسرة فاطمة في وحي أنزل على النبي في مكة، بينما لم يتم زواجها إلا في السنة الثانية بعد الهجرة، القسطلاني، ٧، ص ٢٧٠.

والمراجع الشيعية" التي جمعها الطوسي في القرن الخامس. كما أن التفسير الكبير لفخر الدين الرازي يُشير دائماً - وبصورة هجومية - إلى تلك النصوص التي يستعملها الشيعة، كما أن هذا العمل "آي: تفسير الرازي" يوفر لنا إدراكاً دقيقاً وسهلاً لاتجاه التفسير الشيعي المفروض^(١). وبطبيعة الأمر، قام أنصار على بالاستيلاء لأنفسهم على كل هذه النصوص التي نسبها المفسرون السنيون لأبي بكر - وربما كان ذلك راجعاً - فقط - إلى رد فعلهم للجهود التي يبذلها خصومهم^(٢). وكذلك كان فريق أهل السنة يميلون إلى البحث عن النصوص القرآنية التي يمكن للمرء أن يجد فيها تصريحاً بالحق المقدم لأبي بكر^(٣). ويدون أن يضيفوا على هذا البحث وهذا التفسير قيمة دينية اعتقادية. واستمر الفقهاء المسلمون في إظهار نوع من التحيز في مناقشة هذه القضايا بوقار شديد وتعصب بالغ. ففي حملة على داغستان، حضر "الأمير" نادر شاه مناظرة عُقدت في قزوين بين كلا الفرقتين "السنة والشيعة"، فيما يتعلق بالآية ٢٩ من السورة ٤٨؛ حيث قال البعض منهم إن هذه الآية تشير لعلی، وقال الآخرون إنها تشير إلى الخلفاء الأربعة. ولكن لأن هذه الآية تتضمن الإشارة إلى التوراة والإنجيل، فقد أمر الأمير ميرزا محمد من أصفهان (وهو مؤلف كتاب "تأريخ الجيهانجوشاي Tarikh-I- jhangushay) أن يسأل اليهود والنصارى عن بعض المعلومات المتصلة بالتفسير الصحيح لهذه الآية، وبمساعدهم تم الوصول إلى حكم يؤيد موقف أهل السنة^(٤). وقد قامت بعض الفروع المتعصبة للفرقة العلوية المعروفة، ومنهم الدروز، على سبيل المثال، بوضع أفكار أو استنتاجات تفسيرية خاصة من عندهم^(٥)؛ ولم يقتصر الأمر عند الدروز على الاستشهاد بالقرآن وحده (مثال ذلك الآية ٣٩، السورة ٢٤) بل استشهدوا كذلك بالكتاب المقدس، حيث وجدوا عدداً من النبوءات التي تشير إلى "رجل الله الحاكم The God-man al-Hakim"^(٦).

ولكن الأمر الذي كان شائعاً في الأوساط العلوية أكثر من غيره، هو أن "الشجرة الملعونة في القرآن" آية ٢٢ سورة ١٧ إنما تشير إلى البيت الأموي، وهذا

(١) مثال ذلك: مفاتيح، ٢، ص ٧٠٠، ٨، ص ٣٩٢.

(٢) خصوصاً آية رقم ١٧٨، سورة رقم ٩٢؛ مفاتيح، ٨، ص ٣٩٢.

(٣) هذا النص، آية ١٠ من سورة رقم ٥٧، والموجود في "المفاتيح"، ٨، ص ١٢٤، مستقى من الكلبي.

(٤) عبد الكريم، في كتابه Voyage de l'inde à la Mekke، مترجم للإنجليزية، ص ٨٨ - ٩١.

(٥) بترمان Reisen im Orient، Petermann، ١، ص ٣٩٤.

(٦) انظر مقالتي في كتاب Jud. Zeitschr. F.w U.L, Geiger (١٨٧٥) ص ٧٨.

التفسير/أو الاستنتاج لا يزال شائعاً جداً. ولا تزال الكتابات الشيعية^(١)، حتى العصور الحديثة، تسمى الأسرة الأموية الحاكمة "بالشجرة الملعونة في القرآن". وقد كان العباسيون يفضلون - كذلك - استعمال هذا التعبير في وصف الأسرة الحاكمة التي قضوا عليها^(٢). وبينما يشيرون "بالشجرة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، (آية ٢٩، سورة ١٤) إلى أسرتهم^(٣). فالعلوى "ابن شجرة طوى"^(٤). وقد كانوا كذلك يحبون أن يجدوا النبوءة بدولتهم في القرآن، كما كان يسعدهم أن يسمحوا لأتباعهم بالبحث عن أمثال تلك الاستنتاجات^(٥). وقد آل الأمر إلى أن أدى إيثار العباسيين وفقهائهم ((حرفياً: وفقهاء مجالس الحكم)) لهذا التفسير، إلى أن يكون مقبولاً حتى عند أشد مفسري القرآن التزاماً بالدين، وحتى لو كانوا أعداءً للشيعية^(٦).

(٧)

في مجال الأحاديث المختلفة التي وضعتها الفرق "السياسية"، يكشف العمل المفروض لأنصار المطامح السياسية لعلّ عن نفسه بطريقة في غاية الصراحة، ويقدر من الضوابط أقل مما هو موجود في تفسيرهم لأحد النصوص المقدسة "أي: القرآنية". ولن ندرس - هنا - تلك الأعداد الضخمة من الروايات والنقول التي

(١) أذكر نصاً في رسائل الخوارزمي، ولكنني لا أستطيع أن أجده الآن.

(٢) أبو المحاسن، ١، ص ٣٦٥، يستعمل هارون الرشيد هذا التعبير ليصف به بنى أمية، الطبراني، ٣، ص ٧٠٦، ١٤. وقارن كذلك مصطلح "أهل بيت اللعنة"، لهذا المعنى، نفس المرجع، ٣، ص ١٧٠، ٠٦. وفي المرسوم الذي أصدره الخليفة "العباسي" المعتضد، والذي يحظر فيه الاحتفال بذكرى الأمويين (ابتداءً من سنة ٢٨٤)، الطبراني ٣٢، صفحات ٢١٦٨، ٤، ٢١٧٠، ٥: "لا خلاف في الرأي أن حقيقة الشجرة الملعونة، تعني بنى أمية، أبو الفدا، في كتاب "الحوليات" Annales، ص ٢٧٨.

(٣) اليعقوبي، ٢، ص ٤٩٣ (١، ١٥، كلمة "ثابت" تقرأ ثابت).

(٤) المسعودي، ٥، ص ٩ الجزء قبل الأخير.

(٥) وقد قام أحد المتعلقين في مجلس الخليفة "العباسي" المهدي بتقديم هذا التفسير للآية ٢٧٠ من السورة ١٦: النحل هم بنو هاشم، والشراب الذي فيه شفاء للناس والذي يخرج من بطون النحل هو العلم الذي ينشرونه، Agh، ٣، ص ٣٠؛ وقارن الدميري، ٢، ص ٤٠٧، حيث وضعت هذه القصة في عهد "الخليفة" أبي جعفر المنصور.

(٦) قارن "قطب الدين"، Chron. Mekka، ص ٨٧، أسفل الصفحة.

تهدف إلى تمجيد على وغيره من أعضاء أسرته، والتي وجد الكثير منها في المصنفات التي جمعها الرواة المعترف بهم من الفقهاء الملتزمين بالدين. وبالنسبة لهذا الفصل، تمثل هذه الروايات والنقول أهمية خاصة، وذلك لأن المبادئ السياسية - الدينية العامة كانت تصاغ لكي تجسد "مطالب" الشيعة العلويين.

وقد كان من المرجح أن تقع الدعوة / أو القضية العلوية في ورطة شديدة لو أنها كانت قد بُنيت كلها على أساس مبدأ الشرعية. ولابد أن أتباع هذه الفرقة شعروا بعد ظهور "دولة" العباسيين أنهم يواجهون اعتراضات قوية، انطلاقاً من وجهة نظر شريعة الميراث. وكان من الأدلة القوية التي تؤيد موقفهم (والتي استعملوها بعيداً عن الدعاوى الشرعية) إيمانهم بأن النبي أعلن، قبل موته، وفي عبارة صريحة، بأنه حدّد ونصّب علياً كخليفة له، وعلى ذلك تكون خلافة أبي بكر نوعاً من الاستغلال غير السليم للسلطة، وذلك لأن الخلافة المباشرة لعلي بعد النبي قد صدر حكمٌ بها من قبل^(١) عن طريق "النص والتعيين"^(٢)، أو بعبارة أخرى، عن طريق "الوصية"^(٣)، أي الوصية الأخيرة. لذلك كان أنصار علي مشغولين باختراع وتوثيق الأحاديث التي من الممكن أن تثبت تنصيب علي بواسطة الأمر المباشر الصادر من النبي. وإن أشهر هذه الأحاديث (والتي لا يُنكر أحد موثوقيتها، حتى السلطات الملتزمة بالدين، وبالرغم من أنهم جردوه من معناه عن طريق إعطائه تفسيراً مختلفاً) ((نقول: إن أشهر هذه الأحاديث)) هو حديث خُم، والذي يظهر في هذا الغرض، ويُعدُّ واحداً من أقوى الدعائم التي تستند إليها دعوة العلويين.

ففي وادي خم بين مكة والمدينة، وعلى بعد ثلاثة أميال من الجحفة، يوجد غدير تحوطه الأشجار والأجمات، وتتجمع فيه مياه الأمطار، وتحت واحدة من هذه الأشجار - ووفقاً لرواية البراء بن عازب - كان هذا المشهد الذي يعد في غاية الأهمية بالنسبة لأنصار علي. وتأتي رواية الحديث هكذا: "كنا مسافرين في صحبة النبي. وعندما استرحنا قرب غدير خم نودينا للصلاة. وفي ظل شجرتين أعددنا مكاناً للنبي حيث أدى فيه صلاة الظهر، وبعد ذلك أخذ يد على

(١) وفي المقابل، كان يتم تعليم "الناس" في أوساط أهل السنة، - أنه حتى في حالة "النص والتعيين"، يكون "إجماع الأمة" هو الفيصل دائماً؛ الشهرستاني، ص ٥٨، (تحت عادة: الكرامية).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦٤، وما بعدها.

(٣) قارن "ابن الفقيه الهمداني"، ص ٧٩٦.

وقال: "أتعلمون أن لى سلطاناً على المسلمين أكبر مما لهم على أنفسهم" قلنا: "نعم"، وعندما أعاد النبي هذا السؤال عدة مرات أجبتنا عليه بنفس الإجابة فى كل مرة. "فقال": "إذا فاعلموا أن مَنْ كُنْتُ مولاه، فعلىَّ مولاه. اللهم وال من والى علياً وعاد من عادى علياً"^(١). وعندما انتهى النبي من خطبته خطا عمر (الذى أصبح فيما بعد خليفة) نحو على وقال له: "هنيئاً لك يا ابن أبى طالب، فقد صيرت الآن مولى كل مؤمن ومؤمنة". ومن الواضح أن الشيعة ينسبون الأهمية القصوى لهذا الحديث ويعتبرونه أقوى دعامة يستند إليها مذهبهم. وكان من الأعياد السنوية التى أشاعها البويهيون كذلك إحياء ذكرى هذا العهد الذى تم فى هذا الغدير^(٢). وأهل السنة، الذين لا يرفضون هذا الحديث، لا يرون فيه دليلاً على خلافة على بعد وفاة النبي.

ويوجد حديث آخر يخص العلويين وحدهم، وهو أقل قبولاً لدى أوساط أهل السنة، ويتمثل فى حادثة يروى الشيعة أنها حدثت فى عهد النبي. وكان أهل السنة يشجبونها بتسميتها حديث الطير (على سبيل الذم لها). والقصد من رفع شأن الأسرة العلوية يرتبط "فى هذه الحادثة" بجزئية لا أهمية لها فى ظاهر الأمر. ومن الروايات المتعددة لها نقدم منها ما يبين هذا الموقف المغرض بصورة أكثر وضوحاً. فقد أهدى للنبي يوماً ما طير - وتختلف الروايات فى نوع هذا الطائر؛ ولما أكل النبي منه شيئاً وجده طيب المذاق جداً. فقال: "اللهم أرسل إلى (كضيف) رجلاً يكون أحب إليك من الخلق جميعاً"، وقد كان أنس هو البواب عندما وصل على. ولم يكن أنس يرغب فى السماح له بالدخول - وفى بعض الروايات ورد أنه رفض السماح له بالدخول عدة مرات - إلى أن دخل على رغم رفض أنس، محتجاً على ذلك بأن له حاجة ملحة. وعندما لامه النبي على تأخره

(١) انظر فى التهذيب حديثاً آخر عن غدير خم، يؤيد العلويين، ص ٤٣٩، أعلى الصفحة، حيث وردت أحاديث أخرى لها معانى متشابهة، ومستقاة من الترمذى والنسائى. وكان للنسائى، كما هو معروف جيداً، ميول علوية، كما أن الترمذى أدرج فى مصنفه عدداً من الأحاديث المؤيدة لعلى، ومنها مثلاً حديث الطير المذكور هنا.

(٢) انظر المعلومات التفصيلية، Literaturgesch. Der Shi'a، ص ٦١، وقارن ابن الأثير، ٩، ص ٥٨ ويقال إنه استُحدث العيد الذى يتم فيه تكريم أبى بكر فى سنة ٢٨٩ لإحداث التوازن مع ذلك الاحتفال العلوى، وذلك بالإشارة إلى الآية ٤٠ من السورة؛ فالصحابى المذكور فى هذه الآية هو أبو بكر (ولحديث غدير خم، انظر كذلك جولدتسيهر، Varlesungen، ص ٢٣٩، EI، تحت مادة: [Ghadir al-Khum].

فى الوصول أخبره على بما فعله أنس معه. وقد برر الأخير موقفه بأنه كان يرجو أن يحضر أحد الأنصار أولاً. فقال النبى مندهشاً: "يا أنس، أيجاد أى إنسان بين الأنصار أحسن أو أفضل من على؟"^(١). كما يروى أنصار على عدداً من الأحاديث الأخرى التى يقصد منها إثبات أن النبى أصدر أمراً صريحاً بأن يكون على خليفة.

ومن أجل مقاومة تأثير هذه الأحاديث، قام فقهاء أهل السنة بحسب هذه المشكلة العويصة، وذلك عن طريق نشر الأحاديث التى تثبت أن النبى لم يوص قبل موته بأى وصية على الإطلاق^(٢) ولو لم تكن هذه الميول السياسية الموجودة فى هذه الخلفية معروفة "لنا" لكان من العسير علينا إدراك السبب فى وجود أقوال عديدة بشكل غير ملائم، حيث تكرر هذه الأقوال لرواية التفاصيل الدقيقة لنفس اللحظة التى توفى فيها النبى بدون أن يوصى بشيء^(٣). وبصفة أخص ما يتصل بأنه لم يعين من يخلفه^(٤). وبطبيعة الأمر، لا تقول هذه الأحاديث شيئاً عن تسمية النبى لعلى أو لأى إنسان غيره كوريث له. والحقيقة العامة التى تقول أن النبى لم يوص بوصية أخيرة، سواء كانت تتصل بمستقبل الأمة الإسلامية أو تتصل بأملاكه الشخصية، "نقول: إن ذلك كله" دليل على خطأ دعاوى الخصوم "أى دعاوى العلويين". ومع ذلك ففى إحدى روايات هذا الحديث ينكشف هذا القصد بطريقة غير متقنة. فقد ذكر فى أثناء وجود عائشة أن النبى أوصى لعلى فقالت: "متى حدث هذا؟ لقد كانت رأسه على صدرى، (وفى رواية: فى حجرى) وقد طلب كوب ماء، ثم شعر بالمر شديد ومات قبل أنه أتفق من موته. فمتى كان ممكناً أن يوصى فى هذه المسألة؟".

ويجب أن يُنظر إلى تلك المجموعة الكبيرة من الأحاديث، والتى يُنسب فيها إلى على نفسه أنه كان يعارض رأى الذى يذهب إلى أن النبى أخبر واحداً من الناس بكل أمر هام (باستثناء القرآن) ولكنه حجب به عن الأمة كلها، "نقول: يجب أن يُنظر إلى هذه الأحاديث" بنفس هذا الضوء. فهذا الرأى، الذى يتكرر

(١) الدارمى، ٢، ص ٤٠٠، الترمذى، ٢، ص ٢٩، حيث ورد بالكتاب هذا الحديث المؤيد للعلويين، (كما أنه أدرج أحاديث أخرى، وانظر قبل ذلك، ص ١١٣، الحاشية رقم ١) ومعه التعليق بأنه حديث غريب (وقارن كذلك كتاب الجاحظ، بعنوان، "العثمانية"، صفحات ١٤٩ - ١٥٠).

(٢) انظر العبارات المتصلة بهذا الموضوع فى البغوى، مصابيح السنة، ٢، ص ١٩٢؛ وقارن الطبرى، ١، ص ١٨١، ٢٠.

(٣) مسلم، ٤، ص ٩١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

ذكره مرة بعد مرة في كثير من الروايات، وفي كثير من المناسبات المختلفة^(١)، يعد هجوماً عنيفاً على مذهب أتباع علي الذين يرون أن علياً، باعتباره وصي النبي^(٢) ومُحقق أهدافه، كان عنده علمٌ حجبته النبي عن الأمة. وقد تمَّ تعزيز هذا الاتجاه الهجومي بجعل هذه الاعتراضات "المضادة للعلويين" تتبع من على نفسه. بهذا يُعد هذا الجزء من الأحاديث، وكما ظهر في الأمثلة السابقة، ساحة قتال كانت تجري فيها الصراعات بين الفرق السياسية والأسرات الحاكمة في القرون الأولى القليلة من تاريخ الإسلام، فهي مرآة تبين طموحات مختلف الفرق، والتي كانت كل فرقة منها تريد أن تجعل النبي نفسه شاهداً لها وحُجة.

(٨)

بصرف النظر عن الروايات والنقول المؤيدة لأغراض معينة والمقصود منها أن تكون حجة لأفكار فرقة ما من الفرق السياسية أو الدينية، لا بُدَّ من ذكر استعمال آخر للحديث من أجل تحقيق أغراض الفرق ألا وهو: دَسُّ كلمات مُغرضة في الأحاديث التي كانت في صيغتها الأصلية غير مناسبة لتحقيق أغراض الفرق السياسية، ثم يتم تمرير الجزء المخترع مؤخراً بلا اعتراض، وذلك تحت راية الجزء الأصلي الموثق توثيقاً جيداً. وكثيراً ما استعملت الفرقة العلوية أمثال هذه التصرفات "بدس كلمات في نص الحديث الأصلي"، بدرجة أكثر قليلاً مما فعله خصومها، ويكفي في هذا الأمر أنه كثيراً ما وُجهت الاتهامات المتكررة للروافض بأنهم حرفوا النصوص المقدسة بهذه الطريقة. وسوف يوضح لنا المثالان التاليان طبيعة هذه التصرفات، وينسب المثال الأول للعلويين، وينسب المثال الثاني لأهل السنة.

إنه من المعروف جيداً بدرجة كافية من التاريخ أن الأمويين قدموا أنفسهم "للأمة" باعتبارهم الخلفاء الشرعيين للخليفة عثمان، وأن الاضطهادات التي أنزلوها بخصومهم، والحروب التي شنتها على علي وعلى العلويين، إنما كانت

(١) كتاب العلم، رقم ٤؛ والجهاد، رقم ١٦٩، والجزية، رقم ١٠؛ والدييات، رقم ٢٤؛ ومسلم، ٣، ص ٢٩١.

(٢) كما أن الشيعة يسمون الخلفاء الشرعيين لعلي بهذا الاسم، Agh. ٨، ص ٣٢، ٨.

بدافع الثأر لمقتل عثمان^(١). فكان عثمان هو الرمز والشعار الذي يمثل طموحات الأمويين^(٢) في مواجهة علي، وهو الذي كان يحقق نفس الغرض بالنسبة للمعسكر المضاد. وعلى ذلك أصبحت "العثمانية" اسم الفرقة المتكونة من أتباع المخلصين للأسرة الأموية الحاكمة^(٣). وقد تعرض هذا الاسم لعدد من التحولات. فقد توقف بعد زمنٍ قليلٍ عن الدلالة على معنى الانتساب إلى عائلة عثمان^(٤). وأصبح يشير إلى الأفراد الذين لا يرغبون في المشاركة في حروب علي من أجل الخلافة، والذين يدينون مقتل عثمان. وقد كان حسان بن ثابت الشاعر الأنصاري معدوداً من العثمانية^(٥). وعندما توفي علي أيضاً ولم يعد لكلمة عثمان أو كلمة علي أهمية فعلية، باعتبار أن كل كلمة منهما تعد شعاراً "لإحدى الفرق"، أصبح هذا الاسم "وهو: العثمانية" يُطلق على خصوم علي وعلى من لم يكونوا مستعدين لقبول الأمر الواقع fait accompli فيما يتصل بذهاب دولة العلويين وارتفاع شأن الأمويين - أما الذين قبلوا هذا الأمر الواقع فهم أهل السنة الصادقون^(٦) - أي أنه كان مقصوداً على الذين وضعوا عثمان في مكانة أعلى من علي وكانوا يرون أن حقه في الخلافة أقوى من حق ابن عم

(١) أبو حنيفة الدينوري، ص ١٥٠، ص ٢٠، ١٦٤، ١١، ١٧٠، ١٨١، ٢٦٦، ١٠.

(٢) كريمر Herrschenden Ideen، ص ٣٥٥.

(٣) إن من الأمور المتعذر فهمها أن شجار بن العباس (وهو مذكور في ابن دريد، ص ٢٠١، ١٤، باسم ابن العياش) يمكن وصفه في كتاب "الفهرست"، ص ٩٠، ٥ - ٦، بأنه خارجي وعثماني في نفس الوقت. وقد روي في مراجع أخرى أنه كان أحد أتباع الأمويين، وذلك بالتناقض مع أسرته التي كانت من أنصار علي، ابن دريد؛ l.c. ابن قتيبة، ص ١٧٢، حتى النهاية (وقارن لامنس Lammense في Etudes، ص ١٢١ = MEOB، ٢، ص ١٣).

(٤) كان لهذه الكلمة في نشأتها معنىً سلاليً فقط، وذلك لكونها الاسم الذي يسمى به الشخص المنحدر من سلالة عثمان، Agh، ٧، ص ٩٢، ١١، ١٤ صفحات ١٦٥، ٢٠؛ ١٦٩، ١٧؛ وقارن Fragn. hist. arab. ص ٢٢٧، ٤، ٦ (وتوجد أمثلة أخرى في لامنس Lammense، في Etudes، ص ١١٩ = MFOB، ١٢؛ Etudes، ص ١١٢ = MFOB، ٢، ص ١٤، حيث توجد بعض المعلومات عن الفرقة العثمانية).

(٥) السعدي، ٤، ص ٢٨٤.

(٦) كان اسم "أهل السنة" ينطبق - بصفة خاصة على كل من لم يكن لهم اهتمام كبير بدعاوى الأسر الحاكمة في الخلافة، ولكنهم كانوا يعترفون بكافة الأمور الواقعة في الماضي والمستقبل على أساس من الإجماع. ويميز الأصمعي الأقاليم الإسلامية بهذا الشكل: فالبصرة عثمانية، والكوفة علوية، والشام أموية، والحجاز سنية، المقد، ٢، ص ٣٥٦.

النبي^(١). "حرفياً: ابن النبي بالتبني". ويقال إن الفارق الرئيسى الذى كان يميز الشخص العثمانى فى ذلك الجيل، هو أنه كان يسبُّ علياً ويصرف الناس عن الحسين^(٢). وهذا يعنى أن العثمانية كانوا يفضلون بنى أمية على بنى هاشم، وكانوا - كما تم التأكيد عليه - يفضلون الشام على المدينة^(٣). وكان جميع الولاة الذين حكموا فى ظل الخليفة الأموى الأول، والذين لم يكونوا راضين عن مجرد الاعتراف بالخليفة الحاكم، إنما كانوا يطالبون "كذلك" بالاعتراف الصريح بصحة دعاوى عثمان "فى الحكم"، والذين حكموا بقتل كل من أعطى عهد الولاء "على سنة عمر"، ورغم ما فى هذا العهد من اعتراف ضمنى بالخلافة اللاعلوية، "نقول: كان هؤلاء الولاة من العثمانية"^(٤). فقد أصروا على الاعتراف التام بالشهيد عثمان، وهو "الخليفة" الذى حاولوا أن يرفعوه إلى مكانة دينية عالية. "فقالوا عنه": "إن منزلة عثمان بمنزلة عيسى بن مريم عند الله"^(٥). وكان البعض يفضل تسمية هذه العقيدة السياسية بدين عثمان، أو رأى العثمانية^(٦)، وذلك كما كان يحدث تماماً بالنسبة للعقيدة السياسية للفرقة المضادة، حيث كانت تسمى "دين على"^(٧). وفى معنى أوسع لهذه الكلمة، كان أى نصير يؤيد القضية الأموية تأييداً أعمى يسمى عثمانياً^(٨).

وينفس الطريقة التى كانت، وبصورة عامة، تستمر بها المعارك بين المسلمين حول الأمور النظرية التى ليس لها صلة بالواقع، وتظل مستمرة حتى عصور حديثة لتشكل شعارات الفرق، استمرت عقيدة العثمانية باقية زمناً طويلاً حتى العصر العباسى. وفى ظل حكم العباسيين ظل المدافعون النظريون عن الدعاوى الأموية

(١) Agh، ١٥، ص ٢٧، ٩، من أسفل الصفحة، أليعتوبى، ٢، ص ٢١٨، ٥؛ وقارن كتاب الجهاد، رقم ١٩٢: أن أبا عبد الرحمن وكان عثمانياً فقال لابن عطية وكان علوياً.

(٢) البلاذرى، ص ٣٠٨، ٣.

(٣) Agh، ١٥، ص ٣٠.

(٤) الطبرى، ١٢، صفحات ٤١٩، ٣؛ ٤٢٠، ٦.

(٥) العقد، ٢، ص ٢٣، ٧.

(٦) Agh، ١١، ص ١٢٢، ٩؛ ١٣، ص ٣٨، ٢؛ الطبرى/ ٢، ص ٣٤٠، ٧. وقد يكون العثمانية هم

نفس "النواصب"، ZDMG، ٣٦، ص ٢٨١، - وكذلك "النصاب"، أبو العلاء فى Rosen Girgas، فى كتابه بعنوان Chrestom arab، ص ٥٥٢، ٤.

(٧) الطبرى، ٢، ص ٣٤٢، ٦؛ ٣٥٠، ٢٠.

(٨) أنساب الأشراف، ص ٢٦، ٥.

يُسَمَّوْنَ العُثمانيَّة^(١).. ويروى أبو الفرج الأصفهاني أنه كان يوجد في عهد مسجد بالكوفة كان مقرًّا للفرقة^(٢) العُثمانيَّة، وأن الجاحظ كان معدودًا من أتباع هذه الفرقة^(٣)، وهي الفرقة التي كتب في تفضيلها كتابًا^(٤) رغم أنه هو نفسه رفض أن يُعدَّ واحدًا منهم^(٥). وإلى جانب ذلك، كان تعبير "المروانيَّة"^(٦) أكثر استعمالاً باعتباره علامة على بقاء الفرقة الأموية أثناء العصر العباسي^(٧). ومن أجل استكمال "هذه الصورة" دعنا نضيف أن المتعصبين الأمويين كانوا كثيرًا ما يسمون الفرقة المعادية لهم "بالترايبية"^(٨)، وهم أتباع على، وذلك في إشارة منهم إلى كنية على "أبو تراب"^(٩). وكانوا يقصدون من هذه التسمية الازدراء به^(١٠)، وقد

(١) ابن قتيبة، ص ٢٥٢، ٧؛ أبو المحاسن، ١، ص ٤٠٦، ١٠.

(٢) Agh، ١، ص ٨٥، : وأهل تلك المحلة إلى اليوم كذلك.

(٣) المسعودي، ٦، ص ٥٦، ٨، ص ٣٤.

(٤) كتاب "العُثمانيَّة" ومسائل العُثمانيَّة، وقد ذكر الطوسي في "كتب الشيعة" ردًا على هذا الكتاب، في ص ٣٣١، رقم ٧٢٠ (وقد نشر هذا الكتاب عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٥٥، وقد وردت بعض النصوص المستخرجة من ردود الإسكافي في حواشي ابن عبد الحميد على كتاب "نهج البلاغة"، ٣، صفحات ٢٥٣، وما يليها، وقد أعيد ذكرها كملحق في هذه الطبعة).

(٥) مخطوطات القيصر MS of the Kaiser، مكتبة هوف Hofbibliothek في فيينا، N.F. رقم ١٥١، الورقة ١/٣ (كتاب الحيوان، ١، ص ١١).

(٦) وكانت هذه التسمية معارضة للزيرية في أيام الأمويين، Agh، ٣، ص ١٠٢، سطر ٨ - من أسفل الصفحة، ويوجد استعمال خاص جدًا للتسمية بالمروانية في قصة وردت في Agh، ٤، ص ١٢٠، أعلى الصفحة.

(٧) قائمة فليشر Fleischer Leip. Cat، ص ٥٢٥/ب، الملاحظة الثانية. وقارن المقرئ، في كتابه "الخطوط"، ١، ص ٢٣٦. (ظلت إحدى الطوائف المحبة للأمويين موجودة حتى عصور حديثة في آسيا الوسطى؛ انظر في في بارتولد V.V. Barthold في Bulletin de l'Acad. Imp. Des Sciences، بطرسبورج، ١٩١٥، صفحات ٦٤٢ - ٦٤٨، وقد تم ترجمتها في REI، ٧، (١٩٣٢)، ص ٢٩٥ وما بعدها).

(٨) الطبراني، ٢، ص ١٣٦، الترايبى يشتم عثمان، نفس المصدر، ص ١٤٧، ١٥. وفي القصة التي ورد فيها سبب عنيف وجهه الحجاج إلى أنس بن مالك ومحاولة "ال خليفة" عبد الملك ترضية هذا الرجل الصالح في الدمي، ٢، صفحات ٧١ وما يليها، فيها ما يفيد أن الحجاج قال عن أنس إنه جوال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، إلى آخر القصة. وبالمثل، يُسمَّى الشيعة في الهند باسم الحيدرية، وفقًا لكنية أخرى يُسمَّى بها على.

(٩) ابن هشام، ص ٤٢٢ المسعودي، ٥، صفحات ٣٣٢، الجزء الأخير، ٢٣٢، في أكثر من مكان، ٣٧٣، ٣؛ العقد، ٣، ص ٤١، ٢١. وعن الأصل المحتمل لهذا الاسم انظر de Goeje في ZDMG، ٢٨، ص ٢٨٨.

(١٠) Fragn. hist. arab، صفحات ٨٩؛ ٩٢، ٥، من أسفل الصفحة، المسعودي، ٥، ص ١٦، حتى النهاية، ص ٢٦٠، ٤.

دافع أتباع علي عن أنفسهم في مواجهة هذه التسمية^(١)، وذلك مع أنه كان يقال إن علياً نفسه كان يحب هذا الاسم الذي سماه النبي به.

وقد قامت الدوائر المؤيدة لعثمان، والتي ضمت إليها كذلك أهل السنة الذين لم يكونوا يسمحون بمعارضة حكم عثمان لأنه قام على أسس شرعية، "نقول: قامت هذه الدوائر" بجمع الأحاديث التي يُسمى فيها النبي عثمان بالشهيد، ويجعله مساوياً للخلفاء الآخرين، ويعترف (وإن كان بطريقة غير مباشرة) بأنه مكتوب له "في القضاء والقدر" أن يكون خليفة، وسب أعداء عثمان. وقد حدث مرة أن أعرض النبي عن صلاة الجنازة على أحد الموتى من المؤمنين (انظر كتاب صلاة الجنازة، القسم الأول، ص ٢٢٩) وعندما سُئل عن سبب ذلك أجاب: "إن هذا الميت لم يكن يحب عثمان، لذلك أرفض أن أشفع له عند الله ليرحمه"^(٢).

وقد وجدت الدوائر المبغضة لعثمان، وهي التي بذلت الجهود لتجميع ما تستطيع تجميعه من نقائص تتصل بسيرة الخليفة الثالث، "نقول: وجدت هذه الدوائر" حادثة تاريخية مناسبة تماماً لغرضها، فقد قيل إن هذا الخليفة هرب من ساحة القتال أثناء معركة أحد. وقد ربط البعض استغلال هذه الواقعة بالخط من شأنه في عيون العرب الصادقين. فقد كان اسم "الفرار" اسماً لا حرمة لصاحبه عند العرب. وقد استغل "بعض" أتباع علي هذه الرواية التاريخية، ولم ينسها شاعر هذه الفرقة عندما قال معللاً ولاءه للقضية العلوية:

فَمَالِي ذَنْبٍ سِوَى أَنْتَى ذَكَرْتُ الَّذِي فَرَّ مِنْ خَيْبِرِ
ذَكَرْتُ امْرَأً فَرَّ عَنْ مَرْحَبٍ فِرَارَ الْحِمَارِ مِنَ الْقَسُورِ

"والتي معناها نثراً: إنك لا تستطيع أن تتهمني بذنب سوى أنتى ذكرت ذلك الذي فر من خيبر، أنتى أذكر الرجل الذي فر من مرحب كما يفر الحمار من الأسد"^(٣).

وهذه السخرية لم يكن من الممكن توجيهها إلا إلى عثمان. ويبدو أن "مسألة" فرار عثمان كانت قائمة على أكثر من مجرد فرية يفتريها عليه أعداؤه. فقد كان ابن عثمان، وهو الذي أرسل معاوية والياً على خراسان، كان يتلقى من

(١) الطبراني، ٢، ص ١٢٩، ٥.

(٢) الترمذي، جزء ٢، ص ٢٩٧، وغيرها من المجموعات التي تتحدث عن فضائل عثمان، أو مناقبه لونسنك Wensinck، في كتابه بعنوان Handbook، صفحات ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣) Agh، ٧، ص ١٢، ٤، من أسفل الصفحة.

الشاعر مالك بن الربيع ذمًا واستهزاءً على فرار أبيه^(١). وهذا الأمر كان سيكون من المحال وقوعه في هذه الفترة المبكرة لو أن هذه التهمة كانت غير مبنية على أساس من الواقع. إلا أن الدليل الأوضح على صحتها أن أتباع على شعروا بأنهم مضطرون إلى تبرئته من هذا السلوك المخزي، وذلك بطريقتهم الخاصة. فقد أقروها ولكن بحثوا عن الظروف والملابسات التي تخفف من حداثتها. ويتضح هذا المسعى من الحديث التالي^(٢)، وهو الحديث الذي روى بالإشارة إلى الآية ١٤٩، من السورة رقم ٣، فقد جاء رجل^(٣)، بعد أن أدى شعائر الطواف حَوْل البيت الحرام، ورأى جماعة من الناس جالسين معًا. فسأل قائلًا: "مَنْ هؤلاء الجالسون معًا؟" فأخبر أنهم من قُرَيْش. فسأل الرجل الغريب قائلًا: "ومن هو شيخهم؟ فأشار الناس إلى ابن عمر. فتوجّه الرجل إليه قائلًا: "إنى سوف أسألك عن أمر فأخبرني بحقيقته. وإنى أستحلفك بحرمة هذا البيت، هل تعلم شيئًا عن فرار عثمان بن عفان في يوم أحد؟" فأجاب ابن عمر: "نعم". قال الرجل: "فهل تعلم شيئًا عن غيابه يوم بدر وعن عدم اشتراكه في القتال؟". وكانت الإجابة "نعم" قال الرجل: "وهل تعلم كذلك أنه ظل غائبًا وقت بَيْعَةِ الرضوان (في الحديبية) وأنه لم يحضرها؟". قال ابن عمر: "نعم". فصاح الرجل الغريب قائلًا: "الله أكبر"، ولكن ابن عمر قال له "هُوَ عَلَىكَ"، فسوف أبين لك كل ما سألتني عليه. أما فراره من أحد، فإنني أشهد أن الله تعالى عفا عنه. وأما غيابه عن بدر فلأنه كان متزوجًا من بنت النبی التي كانت مريضة وكان عليه أن يظل ساهرًا على رعايتها. ولكن النبي وعده أن يُعْطِيَهُ جَائِزَةً، كما أنه أخذ من غنائم الحرب نفس المقدار الذي حصل عليه من شارك في القتال. وأما غيابه عن البيعة، فهذا أمر من اليسير بيانها. فلو لم يكن في مكة رجل أفضل من عثمان لكان النبي أرسله بدلاً منه كمبعوث إلى مكة. ولكن الذي حدث أنه أرسل عثمان. ولما كان عثمان قد توجه إلى مكة قبل أن تحدث البيعة "أي: بيعة الرضوان" فقد أشار النبي بيده اليمنى قائلًا: "هذه بيعة عثمان" وقال وهو يضعها في كَفِّهِ اليسرى: "وهذه عن عثمان".

(١) الطبري، ٢، ص ١٧٩، ١٠ - ١١.

(٢) في اليعقوبي، ٢، ص ١١٦، تم توجيه نفس الاتهامات إلى عثمان نفسه، وقد قام بتقديم نفس الأعداء المذكورة في الحديث التالي.

(٣) في الترمذي، ٢، ص ٢٩٦، أسفل الصفحة: جاء رجل من مضر.

ويكفيك أن تأخذ هذا (الدرس) معك^(١).

وإذا كان أصحاب عثمان لم يجدوا ما يكفرون به عن خوفه إلا عفو الله عنه ورحمته، فلا غرابة أن يستغل أعداؤه هذه الواقعة. وقد كان عثمان يسمى على سبيل التهكم: "نعثل"، أى ذو لحية طويلة^(٢)، وضعيف، ورجل عجوز، وذلك فى إشارة إلى ضعفه الناجم عن شيخوخته^(٣)، ولذلك كان أعداء العثمانية يسمونهم أحياناً "بالنعائل"، أى: "أتباع طويل اللحية"^(٤). كما أنهم - كذلك - لم يكونوا يعارضون تغيير نص هذا الحديث عن طريق دس كلمة يستغلونها فى سُخريتهم. فقد جعل النبى علياً حامل لواء المؤمنين وأعلن ذلك على الأمة بهذه الطريقة: "حقاً، إنى سأعطى هذه الراية لرجل سينصرنا الله على يديه، وهو يحب الله ورسوله والله ورسوله يحبانه"^(٥) وهذا هو النص المتفق عليه فى البخارى. إلا أن بعض الروايات غير المعتمدة أى: الضعيفة الإسناد أو الموضوعية لهذا الحديث تحتوى على إضافة "ليس بفرار"، أى أنه لا يفر من المعركة^(٦)؛ ولن

(١) المغازى، رقم ١٩، وقارن ابن هشام، ص ٧٤٦، ١٥.

(٢) انظر لاندبرج Proverbs et dictons, Landberg, ١، ص ٢٥٦، والقول بأن "اللحية الطويلة تمثل للغباء ما يمثل السماد للحديقة". Fragn, hist, arab.، ص ٣٥٠، ١٥، Arabian Nights، ص ٨٢٧، طبعة بولاق، ١٢٧٩، ٤، ص ١٥٤، من أسفل الصفحة، والأقوال والأمثال المتعلقة بالضعف العقلى للرجل "طويل الذقن"، قارن القسم ١، ص ١٢٨. والأقوال الساخرة عن الرجال ذوى اللحية الطويلة موجودة فى كتاب يوسف الشربيني، بعنوان "هز القوف فى شرح قصيدة أبى شادوف، (الإسكندرية، الطبعة الحجرية، ١٢٨٩)، ص ٥، ٠١. والشيب المبكر للحية كان يُنظر إليه كذلك كعلامة على الضعف العقلى، العقد، ٢، ص ١٤٠، ١١.

(٣) جولدتسيهر 'Spottnamen der ersten chliften bei den Sehī'iten'، و WZKM, 1، ١٥، (١٩٠١) صفحات ٣٢١ وما بعدها، لامنس، Etudes، ص ١١٩ = MFOB، ٢، ص ٢ من المقدمة) Agh، ٧، ص ٢٢، ١، ١٣، ص ٤٢، ٨؛ لطائف المعارف، ص ٢٥؛ ابن قتيبة، ص ١٣٢، ١٠.

(٤) ويريد الشاعر العلوى السيد الحيميرى أن يشجّب القاضى سواراً لدى الخليفة المنصور بوصفه عدواً سابقاً للعباسيين، حيث تحالف أحياناً فى الماضى مع الفرقة العثمانية، وتحالف أحياناً مع الفرقة العلوية، فقال عنه: نُعْتَلَى جَمَلَى لَكُمْ غير مُوَاتٍ (Agh، ٧، ص ١٧، ٩)؛ بمعنى أنه: (رجل من أتباع طويل اللحية، ورجل من المشاركين فى موقعة الجمل، الطبرانى، صفحات ٣٤٢، ٦، ٣٥٠، ٢٠) ولا يطيعكم، وقد قام باريبيه دى مينار Barbier de Meynard (JA، ١٨٧٤، ٢، ص ٢٠٩) بترجمة هذا السطر بطريقة غير صحيحة فقال: "Une hyena, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien" وبالنسبة لكلمة "مُوَاتٍ" (أطاع) قارن زهير، فى معلقتين، البيت رقم ٣٤؛ "كتاب الموشى، ص ١٤٩، ١؛ أبو المحاسن، ٢، ص ٢٦٨، ٨ (ووفقاً للتصحيح الذى قام به فليشر فى Kleinere Schriften، ٢، ص ١٤٨) فإنها مساوية لكلمة "يطاوعنى".

(٥) كتاب المغازى، رقم ٤٠؛ التهذيب، ص ٤٣٨، ٩.

(٦) القسطلانى "فى تعليقه" على هذا النص، ٦، ص ٤٠٩.

يكون من المصادفة أن يدافع ابن إسحق عن هذه الزيادة؛ نظراً لأنه كان يُتَّهم من قبل فقهاء أهل السنة بأن له ميولاً علوية (أى: بالتشيع) ^(١).

إن تعمد الاستخفاف بعثمان، فهو من الأمور التي لا يمكن أن يُخطئها المرء في هذا النوع من الدس، والذي كان المراد منه إظهار التناقض بين عثمان الجبان وعلى المنتصر. ولهذا الاعتبار، تتوافر المبررات القوية التي تفسر سبب عدم إدراج هذه الرواية في الروايات المعتمدة للحديث عند أهل السنة - وهي نفس المبررات التي بمقتضاها اختلفت أقدم السجلات التاريخية للأحداث في بداية التاريخ الإسلامي حول رواية هذه الواقعة ذاتها ^(٢).

وإلى جانب ذلك، سوف نقدم مثلاً للطريقة التي بمقتضاها تسببت الاتجاهات المعادية لعلی في زيادة عمليات الدس "في المرويات": فالحديث الذي يقول: "لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر وهو يشربها وهو مؤمن" يعنى: أن من يرتكب الزنا أو السرقة أو شرب الخمر فليس بمؤمن. وهذه الجملة أضيفت إليها إحدى الزيادات في إحدى رواياتها، وهى: "ولا يغلو أحدٌ حين يغلو وهو مؤمن: فاحذروا إذا واحذروا" ^(٣). والغلو هنا معناه الإفراط في الحب والتبجيل (والذي يصل عند بعض الغلاة إلى حد التآليه) لعلی وعائلته، ومن الواضح أن هذه الزيادة قد وضعت لتحقيق غايات المهاجمين المفرضين، كما أن المقصود منها أن تثبت للشيعه أن غلوهم في الإعجاب بعلی وعائلته ينافى الإيمان. فقد كان البعض حينئذ يأملون أن يؤدي إلحاق إضافة/أو تيممة a continuation ذات صياغة أقل وضوحاً، بحديث صحيح معترف به "كانوا يأملون أن يؤدي هذا" إلى إعطاء هذه الإضافة فرصة أكبر للانتشار والاعتراف بها.

(١) مقدمة وستيفيلد Wustenfeld على طبعة ابن هشام، ٢، ص ٨ من المقدمة، ١٥؛ ١٠، ٣.

(٢) قارن موير Muir، في كتابه Mahomet، ١، ص ١٠٢، من المقدمة، الحاشية.

(٣) مسلم، ١، ص ١٤٧؛ وقارن الكمييت، خزنة الأدب، ٢، ص ٢٠٨، ٨، أكفرتنى.

إن مجموعة الأحاديث التي جعلها العلماء الصالحون وكأنها تعكس صورة أحوال الإمبراطورية (وذلك بنسبتهم إلى النبي أقوالاً تمثل آراءهم في التصرفات التي يستتكرونها، قاصدين من ذلك أن يُضفوا على هذه الأحوال ومظهر الأحداث التي سبق بها قضاء الله تعالى) "نقول: إن هذه المجموعة من الأحاديث" ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف السياسية والاجتماعية السائدة في ذلك العصر، كما أنها بُعثت منها. وكان المقصود من التسليم بأن الحكام العاصين إنما هم جزء من قَدَر الله، تسهيل خضوع الناس الصالحين لسلطانهم، وإنه لمن المثير للاهتمام أن نرى أن هؤلاء الذين أنكروا القدرية المطلقة كانوا أقل استعداداً للإقرار بمشروعية هؤلاء الحكام مما كان عليه الحال لدى رفاقهم الأكثر قَدَرية^(١). وتكمل هذه المجموعة "من الأحاديث" سلسلة الأقوال التي درسناها في سياقها في القسمين الأولين من هذا الفصل. وقد أظهرت نفس هذه الدوائر التي تعلم "الناس" عن طريق الإقرار السكوتي mute resignation أي: الإقرار عن طريق السكوت وليس الإفصاح واجب الولاء للحكومة المبغوضة (ويدون طاعتها طاعة مطلقة) "نقول: أظهرت هذه الدوائر" ما يدل على وعيها بحدوث الوهن في حياة المسلمين، وذلك في صيغة حديثة، كما جعلت النبي نفسه يتبأ بهذه التطورات في الأمة الإسلامية. "فَنَسَب العلماء إليه أنه قال: "بداية دينكم النبوة والرحمة، ثم مُلك ورحمة (أي فترة الخلفاء الأربعة)، ثم مُلكٌ أعفر (أي: يشبه التراب، بمعنى مُلك فاسد) (أي الفترة الأموية)، ثم ملك وجبروت^(٢)؛ ثم يستحل الناس شرب الخمر ولبس الحرير^(٣). وإن خير قرون أمتي القرن الذي أُرسلت فيه، ثم القرن الذي يليه^(٤)؛ ثم يأتى أقوام يشقون طريقهم ليعطوا شهادتهم قبل أن يُسألوها^(٥). وهم يعدون ولكنهم لا يفون بوعدهم، فهم لا عهد لهم ولا إيمان،

(١) ابن قتيبة، طبعة وستفيلد Wuslenfel، ص ٢٢٥، ١٤.

(٢) ملك وجبروت. وإن قيمة الملك إنما تتبنى على الظروف المصاحبة له، وذلك عند رواية هذا الحديث.

(٣) الدارمي، ص ٢٦٨.

(٤) في بعض الروايات يوجد تكرار لهذه الجملة.

(٥) يشهدون ولا يُستشهدون. وفي الفقه الإسلامي لا يجوز للمرء أن يقدم شهادته أو يقسم يميناً شرعياً بدون أن يطلب منه القاضي ذلك؛ الخصاف، أدب القاضي، أوراقه ٢٠/ب، ٢٩/١.

وفى ذلك الزمان سوف ينتشر الشيع ويشيع^(١). "كيف تعملون إذا كنتم فى زمن يكون فيه الأمير كالأسد، ويكون فيه القاضى كالذئب الأجرد، ويكون التاجر فيه كالكلب الذى يهر، ويكون فيه المؤمن الصادق بينهم كما يكون الخروف المذعور فى القطيع، حيث لا يجد مأوى. وكيف يفعل الخروف بين الأسد، والذئب، والكلب؟"^(٢).

وإن أمثال تلك الصور التى تمثل حال هذه العصور فى صياغة حديثية لا تنتمى - على وجه الدقة - إلى أحد فصول الأحاديث السياسية؛ إذ من الأفضل أن تسمى "أحاديث تنبؤية"، وذلك إذا كنا نريد العثور على اسم خاص بها وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث وتوافر بغزارة داخل منظومة الحديث. ولم يقتصر الأمر على التنبؤ بالأحوال العامة للإمبراطورية فى هذه الأحاديث التنبؤية، بل وصل الأمر إلى أن تحولت التفاصيل الدقيقة التى ليس لها أهمية كبيرة، إلى نبوءات ذكرها النبى. فالحادثة التى تقول إن إحدى زوجات النبى تعرضت لنباح الكلاب قريباً من نبع حوآب، تم تداولها بوصفها نبوءة أخبر بها النبى، وذلك من أجل خلق نذير شؤم لحملة عائشة ضد على. فقد قيل إنها تذكرت كلمات النبى عندما تعرضت لهذه الحادثة عند نبع حوآب أثناء سفرها إلى البصرة "حيث قال لها: "لعلك لا تكونين بين هؤلاء الذين تتبعهم الكلاب عند حوآب". ولم يفضل الشيعة عن إدراج هذه الجزئية التفصيلية فى قصتهم عن موقعة الجمل^(٣).

ولم يقيد رواة الأحاديث أنفسهم بأى قيد وهم ينسبون للنبى أقوالاً تتحدث عن التطور العام للإمبراطورية الإسلامية فقد تتبأ النبى بما سيحدث لاحقاً من توسع وامتداد لحكم المؤمنين الصادقين، وحملااتهم الظافرة ضد الإمبراطورية الرومية، وكيف أن "الروم سوف يقفون فى مواجهة الرجال السمر (أى: العرب) فى فرق عسكرية لابسين ثياباً بيضاء وهم حليقو الرؤوس، وهم مُجبرون على القيام بما يؤمرون به، وذلك فى نفس الوقت الذى يعيش فى هذا البلد أناس ينظرون إليكم نظرة احتقار وكأنكم أقل شأناً من قرد على عجز جمل"^(٤). وقد

(١) أبو داود، ٢، ص ١٧٢ = الترمذى، ٢، ص ٣٥.

(٢) الدارمى، ٢، ص ٣٣٢، من كتاب الميزان، للذهبي (أنس بن مالك) للميزان، رقم ٣٧١، تحت مادة أحمد بن زرارة.

(٣) اليعقوبى، ٢، ص ٢١٠؛ الخضرى، ص ١٠٥؛ وقارن ياقوت، ٢، ص ٣٥٣.

(٤) ياقوت، ٣، صفحات ٢٤٢، وما بعدها.

كشف النبي عن أنه سيتم في المستقبل فتح اليمن، وفتح بلاد المغرب وفتح جميع بلاد الشرق، وذلك أثناء قيامه بثلاث ضربات من المعول أثناء التحضير لمعركة الأحزاب^(١). وقد نُسب إلى أبي هريرة، وهو الذي شهد قدراً كبيراً من فتوحات "أتباع" النبي، أنه عبر عن هذا الشعور: "لعلكم تفتحون من البلاد ما شئتم أن تفتحوه. ولكني أقسم بمن بيده نفس أبي هريرة لن تفتحوا مدينة ولن تغلبوا أحداً إلى يوم القيامة إلا بالمفاتيح التي وضعها الله تعالى في يد نبيه قبل ذلك"^(٢).

ولا يقتصر وجود أمثال هذه الأقوال التنبؤية في الأحاديث المستبعدة من الاعتراف العام، بل توجد في المصنفات الحديثية ذات المناهج الدقيقة^(٣)، عدد كبير من الروايات التي تتحدث عن مستقبل الإمبراطورية الإسلامية. وقد أشير "في هذه الأقوال" بصراحة تامة إلى قتال إمبراطورية الروم وإلى الحركات التي أدت إلى انتقال حكم الإمبراطورية الإسلامية إلى العائلة العباسية. ويذهب أبو داود في مصنفه إلى أبعد من ذلك، كما يتضح من فصوله عن "الفتن، والملاحم، والمهدى"^(٤). إلا أن الترمذي يزيد قليلاً عن أبي داود في اعتداله^(٥). فالأمور العامة والثورات، والحركات التي حدثت في داخل هذه الإمبراطورية حتى القرن الثالث الهجري قد تَمَّ التنبؤ بها في عبارات رؤيوية غامضة ((أي: تنتمي إلى المنامات))، مما أدى إلى تحولها إلى ألغاز يصعب تفسيرها، وهو الأمر الذي شغل المفسرين المسلمين بصورة بالغة. وأحياناً ما تكون هذه التنبؤات أكثر وضوحاً، كما أن الكثير منها يتجلى في هذه الأحاديث، حتى لا يكاد المرء يعجز عن التعرف على هذه الإشارات. ولا يحتاج الأمر إلا إلى قليل من الذكاء ليتعرف على الركائز التي يستند إليها الحكم العباسي عندما يجد "في هذه الأقوال أن" النبي جعل الرايات السوداء تتطلق قريباً من خراسان، فلا يمكن مقاومتها حتى تنصب في

(١) توجد رواية أخرى في الواقدي (طبعة ولهاوسن) ص ١٩٤.

(٢) ابن هشام، ٦٧٢.

(٣) رأينا في القسم الأول، ص ٢٧٠، أنه قد أشير إلى الأتراك، وقارن أبو داود، ص ١٢٧، حيث يُسمون "بنو قنطوراء"، وقد يضاف أن التحذير من الأتراك والأحباش جاء مجتمعاً في قول واحد، المرجع نفسه، والنسائي، ٢، ص ١٢: "دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركو الترك ما تركوكم." وانظر "الترك وكابول" (قارن ياقوت، ٢٤ ص، ص ٢٢١، ١٠) في قصيدة تعزى إلى أبي طالب (ابن هشام، ص ١٧٤، ٦).

(٤) أبو داود، جزء ٢، ص ١٣٠ - ١٤٠.

(٥) الترمذي، ٢، صفحات ٢٣، وما بعدها.

إيلياء (آى: بيت المقدس)"^(١).

إن حذيفة بن اليمان، وهو صحابى من أشد المناصرين للقضية العلوية^(٢)،
والذى وَرَدَ عنه فى الأحاديث الصحيحة أن النبى قد أسرَّ إليه ببعض أسرار
المستقبل^(٣)، هو الصحابى الذى كان يراه الناس أنسب "ناقل" لمثل هذه النبوءات.
ولم يقتصر الأمر على جعله يخبر بهذه النبوءات بشكل صريح، بل جعل (بوضعه
على غمامة من الخفاء الغامض) يلمح إليها بأسلوب متحفظ أو يلزم الصمت التام
حيالها. وقد قال "آى حذيفة" إن النبى لم يُغفل ذكر قائد واحد من المتمردين،
وقد سمى ثلاثمائة من رؤساء هذه الجماعات الذين سوف يظهرون حتى نهاية
الزمان بصورة محددة تمامًا، وذلك بتعيين أسمائهم وأسماء آبائهم وأسماء فروعهم
القبلية، وقد جرى نشر هذه النبوءات على أيدي أصحاب النزعات الألفية^(٤) "آى
الذين يعتقدون أن يوم القيامة طوله ألف سنة" وكثيراً ما اختير على، كذلك،
كناقل لهذه النبوءات^(٥). وقد عين "على" اسم رجل من بلاد ما وراء النهر، وهو
الحارث بن الحراث، والذى كان مقدراً له أن يقوم، هو وقائده المنصور، بدور
المخلص المنتظر^(٦). كما ذكر حاكم آخر اسمه "الجحجاح"، وهو رجل من
الموالى، وقيل عنه إنه سيفتصب القيادة "آى الحكم" فى آخر الزمان^(٧).

ويتكون فرعٌ خاص من أفرع الأحاديث التنبؤية من ذلك العدد الكبير من
الأحاديث التى انبثقت على نحو حر طليق من روح الولاء المحلى لسكان مختلف
الأقاليم أو البلدان، أو المدن. وهذه "الأحاديث" تعبير عن تعصب بعض "رجال"
الدوائر الخاصة لأوطانهم داخل العالم الإسلامى الذى كان يمتد على نطاق
واسع فى قارتين، وهى الأحاديث التى كانوا يريدون، من خلال اختراعهم لها،
أن يظهروا الأهمية الخاصة لمجتمعاتهم فى الحياة الإسلامية، وقد كانت
الظروف التى لا بست الحكم الأموى مناسبة بصفة خاصة - كما رأينا قبل
ذلك - لأن تجعل الشام بلداً وردت الأحاديث بفضائله. ومنها الحديث القائل:

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٢) المسعودى، ٤، ص ٣٦٤.

(٣) فى التهذيب، صفحات ٢٠٠، ١٤: ٢٠١، ٢ وما يليها، وقارن الترمذى، ص ٤٢، والشفاء، ١، ص ٢٨٢.

(٤) أبو داود، ٢، ص ١٤٢، يسمى فترة الخمسمائة سنة (نصف يوم).

(٥) قارن اليعقوبى، ٢، صفحات ٢٢٥، ٣ من أسفل الصفحة، ٢٥٧، ٢.

(٦) أبو داود، ٢، ص ١٢٥، حتى الآخر؛ وقارن ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٢، ١٠.

(٧) الترمذى، ٢، ص ٣٦.

"الشام خير البلاد عند الله، وهو يبعث إليها من عباده من يفضلهم على غيرهم أجمعين، يا أيها المسلمون انطلقوا إلى الشام لأن الله تعالى اختار هذا البلد وفضلته على بلاد العالم أجمع"^(١)، وهذا الحديث واحدٌ من تلك الأحاديث المحلية الشامية التي اخترعها سكان هذا البلد ليعززوا سمعة وطنهم الجديد. وكان المقصود من هذه الأحاديث أن تحدث توازنًا مع ما تحظى به المدن العربية المقدسة من شعور بعزة النفس، وأن تبين للمسلمين الذين يعيشون في الشام أنه توجد مناطق أخرى - بصرف النظر عن الحجاز - تحظى باختيار الله وتفضيله لها، وأنهم أي سكان الشام يعيشون على أرض مقدسة، ولا يحتاجون للشعور وهم يعيشون في ظلال لبنان بأنهم أقل شأنًا من إخوانهم الذين يعيشون في ظلال عرفة وأبى قُبَيْس. وتوجد مراكز إسلامية قليلة لم تظهر فيها أمثال هذه الأحاديث المحلية الطابع^(٢)، ولا يحتاج المرء إلا إلى أن يمعن النظر في تلك الأعمال أي المؤلفات الحافلة بالكتابات ذات الطابع الجغرافي، والتي كان لمؤلفيها اهتمامات دينية (ومنهم مثلاً: ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يعثر على أعداد كبيرة من هذه الشواهد. وقد ازدهر هذا النمط من الحديث المحلي بصفة خاصة في المدن التي كانت - كذلك - مراكز للنشاط الديني. وليس بعجيب أن شيوخ البصرة، وبسبب غيرتهم من المدارس "الفكرية" المنافسة لهم، جعلوا من مدينتهم مدينة مُعجَّدة على لسان النبي في أقوال مُحكمة كثيرة. فقد جعلوا علياً، وذلك عند انسحابه إلى البصرة بعد "موقعة الجمل"، يوجه إلى سكانها خطبة يشير فيها إلى القول التالي للنبي: "سوف يفتح بلد اسمه البصرة. وفي هذا البلد، من بين بقاع الأرض كلها، أصبح اتجاهات القبلة، ويوجد به أفضل قراء القرآن، كما يوجد به رجال يتميزون بأنهم اتقى الناس وأخشاهم لله، فعلماء البصرة أعلم الرجال، وسكانها أجود الناس بالعطاء. وعلى بُعد أربعة أميال من هذه المدينة يوجد مكان اسمه الأبلّة، إلى آخر الحديث"^(٣). وقد قام أحد نقاد الحديث المتأخرين، وهو ابن الجوزي، عن طريق رفضه للأحاديث المنطوية على مفارقة تاريخية، والتي يشير فيها النبي إلى هذه المدينة التي لم تُقَمَّ إلا في عهد عمر، "نقول: قام ابن الجوزي بالقضاء على التصديق بهذه الأقوال. وبالمثل، فإن ذكر

(١) ياقوت، ٣، ص ٢٤٢.

(٢) أشير إلى الشواهد المصرية في أبي المحاسن، ١، صفحات ٣٠ - ٣٥.

(٣) ياقوت، ١، ص ٦٤٦؛ قارن الحريري، في آخر المقامات، طبعة de Sacy، الطبعة الثانية، ص ٦٧٣.

مئذنة مسجد دمشق الذى بناه الأمويون "فى بعض الأحاديث المنسوبة للنبي" قد أدى إلى تقوية الإيمان بالمواهب النبوية للنبي، من غير أن يثير الشك فى جراءة بعض رواة الأحاديث^(١).

وحيثما كان الفقهاء المسلمون يقيمون مراكزهم التعليمية، كانوا يقدمون - فى نفس الوقت - وثائق حديثية عن امتيازهم وعن كفاءتهم الدينية. وكان هذا المجهود يسير بالتوازي مع المجهود الذى يستهدف الوصل بين السكان المحليين ذوى الأصول الوثنية وبين الأسلاف من المؤسسين الأوائل لدولة الإسلام. وقد رأينا قريباً كيف بذل الفقهاء هذه المحاولات فى المجتمعات الإسلامية بأفريقيا^(٢). وسوف نستشهد هنا ببعض الأمثلة التى قامت فيها نفس هذه الدوائر باختلاق برهان حديثى للبعثات الدينية إلى بعض المناطق الخاصة. ففى كتاب وضعه دراس بن إسماعيل (توفى سنة ٢٦٢ للهجرة فى مدينة فاس Fez - ويخبرنا أحد المجدين لمدينة فاس فى سنة ٧٢٦ للهجرة أن الرواية التالية وجدت بخط يده: "أخبرنى أبو مضر بالإسكندرية عن محمد بن إبراهيم المواز، عن عبد الرحمن بن قاسم، عن مالك بن أنس عن شهاب الزهرى عن سعيد بن المسيب، عن أبى هريرة، أنه قال إن نبى الله قال: "سوف توجد فى يوم ما مدينة بالمغرب تسمى فاس، وسوف يكون لها بين مدن ذلك الجزء من الدنيا أصح اتجاه للقبلة (وهى نفس ما ادعاه أهل البصرة لأنفسهم بالنسبة لمدن الشرق) وسيكون أهل هذه المدينة أشد الناس اجتهاداً فى الصلاة، وسوف يتبعون السنة وجماعة المؤمنين وسوف يسировن على طريق الحق يقيناً. ولن يقدر عدو على إيذائهم، وسوف يعافيه الله مما يكرهون"^(٣).

وتفتخر مدينة سبتة Ceuta بحديث مماثل. ففى سنة ٤٠٠ للهجرة، أخيراً أهل هذه المدينة من قبل أبى عبد الله محمد بن على عن وهب بن مسرة، عن ابن وضاح، عن سحنون، عن أبى القاسم، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر أنه ((أى ابن عمر)) سمع النبى يقول: "فى أقصى الغرب توجد مدينة تسمى سبتة أسسها رجل اسمه سبتة، وهو من ذرية سام بن نوح. وقد سمى هذه المدينة باسمه وصلى لله ليباركها ويمنعها سمعة طيبة. ولن يكيد لها امرؤ خبيث النية إلا

(١) نفس المرجع، ص ١٨٦.

(٢) القسم الأول، ص ١٢٤، وتوجد أمثلة أخرى فى ZVS، ١٨، ص ٨١.

(٣) Annales regun Mauritania، طبعة تورنبرج Tornberg، ١، ص ١٨.

وسيجعل الله كيدَه في نحره". ومن أجل توثيق هذا القول، أضاف إلى السلسلة المذكورة خبرة القرون القديمة التي يقال إنها تؤكد نبوءة النبي^(١). ولم ترى بقعة "من بقاع العالم الإسلامي" نفسها أصغر أو أهون من أن تدرج نفسها في نطاق ما خُصَّ به النبي من الاستبصار clairvoyance ((أي: القدرة على رؤية ما هو واقع وراء البصر من أمور الغيب)). ولكي نصل إلى انطباع عن سهولة ظهور مثل ذلك الحديث المحلي يكفينا أن ننظر إلى ذلك العدد الكبير من الأقوال المؤكدة التي يستشهد بها رينيه باسيه Rene Basset (بنصّها أو بعد ترجمتها) في كتابه عن لغة "بربر المناصر"^(٢)، فيما يتصل بأحد الأماكن غير الهامة بالجزائر، واسمه "شرشل" Shershel. وتفتخر قرية كيمونية، وتسمى باللغة اليونانية Akpa Appwvos في كتب سترابو Strabo ((المؤلف الإغريقي))، والتي تقع جنوب مدينة القيروان، تفتخر بقول منسوب للنبي يتضمن أن بها باباً من أبواب الجنة. وإذا حدث في نهاية الزمان أن غفل الناس عن محاربة الكفار في كل بقاع الدنيا، فستستمر هذه الحروب - رغم ذلك - في هذه القرية؛ ويقول النبي: "وكانني أسمع نداء الجيوش التي تسرع نحو كيمونية من الفجر إلى الغسق"^(٣).

(١) كتاب البيان المغرب، طبعة دوزي، ١، ص ٢١٠.

(٢) Note de lexicographie berbère، JA، ١٨٨٤، ٢، صفحات ٥٢٤-٥٢٦.

(٣) دي جويي، AL-Ja' kubii Descriptio al Magrebi، ص ٧٦.

الفصل الرابع

رد الفعل المضاد لوضع الأحاديث

يخبرنا عبد الله بن لهيعة (توفي عام ١٧٤ للهجرة) عن أحد الزنادقة الذين دخلوا في الإسلام^(١)، والذي يشير إليه بأنه كان حذرًا في اقتباس الأحاديث، لأنه ((حسب قول هذا الرجل))، وعندما كنا نقدم ((للناس)) رأيًا من آرائنا، كان من عادتنا أن نصوغها في شكل حديث^(٢).

وتبين لنا الأقسام السابقة "من هذا الكتاب" أن هذا الاعتراف يتطابق مع الحقيقة. فقد وجد كل تيار فكري وكل تيار فكري مضاد بين المسلمين ما يُعبر به عن نفسه في صورة حديث، ولا فرق في هذا الصدد بين الآراء المتناقضة العديدة في كافة المجالات. وإن ما عرفناه عن الفرق السياسية ينطبق كذلك على الاختلافات في مسائل الفقه، وفي مسائل العقيدة المختلف عليها.. إلى آخره. فكل رأي أو هوى، وكل سُنّة وكل بدعة قد بحثت عن وعثرت على ما يعبر عنها في صورة حديث^(٣).

وكان لابد أن يأتي وقت يبدأ فيه رد الفعل، سواءً أكان دينيًا أم عقليًا. وفي هذا الفصل سوف تناقش علامات ومظاهر رد الفعل المذكور. وهو يتجلى في ثلاث طرق: ١ - الطريقة الأولى، وهي أبسط الطرق، وبواسطتها سعى الرجال

(١) رجل من أهل البدعة، وفي رواية أخرى: شيخ من الخوارج.

(٢) الخطيب البغدادي، الورقة ٥٣/ب (طبعة حيدر أباد، ص ١٢٣) إذا رأينا رأيًا جعلناه حديثًا (وفي رواية أخرى: إذا هوينا أمرًا صيرناه حديثًا).

(٣) وقد أخذ بوجهة النظر المذكورة في العصور الحديثة أحد المدافعين العقلانيين عن الإسلام، وهو مولاي شيراغ علي. حيث كتب يقول: "إن الفيضان الهائل للأحاديث سرعان ما يكون بحرًا مضطربة أمواجه. فالحقيقة والخطأ، والواقع والخرافة، قد اختلطوا معًا في فوضى لا يتميز فيها شيء عن شيء. فكل نظام ديني أو اجتماعي أو سياسي وجد ما يدافع به عن نفسه عند الضرورة، وذلك لإرضاء خليفة أو أمير، حتى يتم تحقيق غرضه عن طريق اللجوء إلى بعض الأحاديث الشفاهية ((أي: المنقولة بالسمع)). وقد أسوء استعمال اسم النبي محمد من أجل دعم كل أشكال الأكاذيب والسخافات، أو لإشباع أهواء الطغاة ونزواتهم ورغباتهم التعسفية، وذلك بالإهمال الكامل لوضع المعايير اللازمة لاختبار صحة الأحاديث". وعندما أخذ يستشهد بعدد من الأحاديث المتعلقة بقضية معينة، احتفظ برأيه الذي عبر عنه بهذه الكلمات التالية: "نادرًا ما أميل إلى الاستشهاد بالأحاديث، وذلك لأني قليل الثقة أو عديم الثقة بصحتها، وذلك لأنها بصفة عامة غير موثقة، وغير مؤكدة، ومتحيزة.. إلى آخره." من كتاب "الإصلاحات القانونية والسياسية والاجتماعية المقترحة للإمبراطورية العثمانية وغيرها من الدول المحمدية (بومباي ١٨٨٣، صفحة ١٩ من المقدمة، وص ١٤٧).

الشرفاء ((أى: العلماء الأمناء)) لمقاومة الزيادة السريعة فى الأحاديث الموضوعة، وهى فى نفس الوقت أشد الظواهر لفتاً للنظر فى تاريخ الفكر ((حرفياً: تاريخ الأدب)). فانطلاقاً من مقاصد صالحة، كانت الأحاديث الموضوعة تحارب بأحاديث موضوعة جديدة كان يتم إدخالها خلساً، وكانت تحتوى على إدانة لاختراع الأحاديث الشاذة، تتجلى فى كلمات شديدة نطق بها النبى. فقد اخترعت أقوال تُسبب للنبى يحظر فيها كل أشكال التزوير والاختلاق للأحاديث ويذمها بلغة قاسية، كما يحظر تزوير النصوص القديمة المعترف بصحتها والدس فيها.

وان أشهر حديث ذى طابع عنيف "فى هذا الشأن" هو القول الذى ظل باقياً فى روايات متعددة" وهو: مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدًا^(١)، فليتبوأ مقعده من النار^(٢). "ومعنى ذلك": أن من يكذب على قاصداً يدخل مستقره من نار الجحيم^(٣). وقد روى هذا القول نحو من ثمانين من الصحابة^(٤) - ليس معدوداً فيهم من رواه بصياغة أخرى^(٥) - وهو الأمر الذى يعد معترفاً به كرد فعل مضاد للتزييف المتزايد للأقوال النبوية. وإن نسبته إلى مرجعية الصحابة - الذين منهم عثمان مثلاً - لا يصلح مع هذا دليلاً كافياً لتحديد عصر هذا القول بمقدار ما يرغب المغاربة فى أن يستنبطوه منه^(٦).

(١) كلمة "متعمداً" غير موجودة فى بعض الروايات، ومن المحتمل أن يكون القصد من حذفها حماية الأفراد الذين ينشرون ويكررون ذكر الأحاديث الموضوعة بحسن نية، معتقدين أنها صحيحة. وقد تحقق هذا الغرض - إلى حد ما - عن طريق إضافة هذه الكلمة.

(٢) راجع كتاب المغازى، رقم ٨، فى النهاية، فيما يتصل بالكفار الذين سقطوا قتلى قريباً من بدر (حين تبوأوا مقاعدهم من النار).

(٣) مسلم، المقدمة، ١، ص ٢٤ وما بعدها؛ أبو داود، ٧؛ الترمذى، ٢، ص ١١٠؛ ابن ماجه، ص ٥ سطر ٤؛ حيث توجد شكوك حول كلمة "متعمداً"؛ الدارمى، صفحات، ٤٢ - ٤٣، ٧٧؛ وتوجد فى كل هذه النصوص أقوال أخرى لها نفس الاتجاه، كما أنها تدين نشر الأحاديث بطريقة غير دقيقة؛ بحسب المرء من الكذب أن يحدث بكل ما سمع.

(٤) السامانى (توفى سنة ٥١٠ للهجرة) كان يمكنه أن يروى (حديث من كذب) بأكثر من تسعين طريقاً، طبقات الحفاظ، ١٥، رقم ٣٦.

(٥) وسأذكر هنا صيغة واحدة هى: "مَنْ تَقَوَّلَ عَلَى مَا لَمْ أَقُلْ فليتبوأ بين عيني جهنم مقعداً"، فى الخطيب البغدادي، ورقة ٥٦/ب (طبعة حيدر آباد، ص ٢٠٠).

(٦) كتاب Mahomet، ١، ص ٣٧ من المقدمة.

"فى آخر أيام أمتى"^(١) سيكون رجال يروون لكم أموراً لم تسمعوها أنتم ولا أسلافكم. فاحذروهم.

"سيكون فى آخر الزمان دجالون"^(٢) وكذبة يحدثونكم بأحاديث لم تسمعوها أنتم ولا أسلافكم. فاحذروهم حتى لا يضلوكم ويغووكم.

"وثمة" أقوال وتحذيرات أخرى من هذا النوع لم تُعزَّ إلى النبى نفسه، ولكن كانت تُداول كحقائق عامة بين الصالحين من أهل القرن الأول والثانى الهجريين.

فيقول أحدهم: "إن الشيطان يتمثل فى صورة الإنسان، ويدخل بين الناس ويحدثهم بأحاديث مكذوبة. ثم يتفرق الناس، فيقول أحدهم بعد ذلك: لقد سمعت رجلاً أعرفه بصورته ولكنى لا أعرفه باسمه وقد حدثنا بأحاديث. يزعمون أن بالبحر شياطين، ممن طردهم سليمان بن داود إلى هذا المكان، ومن الممكن بسهولة أن ينفلتوا من مكانهم ويتلون على الناس قرأنا (مزوراً)"^(٣).

وقد عُزى إلى النبى كذلك أنه قام بتوجيه التحذيرات المسبقة من التحريف والدس فى العبارات التى يتفق الناس على موثوقيتها: "فى الأجيال القادمة سيكون هذا العلم فى أيدي أفضل من يمثلونه من العلماء العدول، والذين سيحفظونه من تزوير الملحدين، ومن ادعاءات الكذابين، ومن تحريف الجاهلين"^(٤). وبهذه الصورة يتم التنبؤ - فى هذا الشأن - برد فعل نقاد الحديث من العلماء الملتزمين بالدين ضد هذا التشويش المفروض.

(١) فى آخر أمتى.

(٢) "دجالون". هذا التعبير ينطبق خصوصاً على من يضعون الأحاديث: مثال ذلك ما يرويه ياقوت، ٢، ص ١٣٩، عن أبى على التميمى من هرات Herat أنه روى مُسنداً إلى سفيان ووكيع وغيرهم آلاف الأحاديث التى لم ينطقوا بها، (فهو أحد أركان الكذب)، ودجال من الدجالين، ولا يجوز ذكره إلا لفضحه والطعن فيه والتحذير منه.

(٣) مسلم، ١، ص ٤١، وما بعدها.

(٤) مقدمة الدارمى.

وقد انبثقت هذه التحذيرات المذكورة حالاً من داخل تلك الدوائر التي تساهلت مع اختلاق الأحاديث ونشرها، إلا أنها سعت للحكم على هذه الأمور تبعاً لما إذا كان هذا الاختلاق يخدم الدين الحق (وهذا في حالة إقرار هذا الاختلاق) أم إذا كان يُغزّي إلى الرغبة في محاربة الدين القويم ومعارضة مسلماته (كما هو الحال مثلاً في الدعاية السياسية عند العلويين).

ولم يُدخل المفكرون المتحررون هذه الأمور المختلفة والاعتبارات المتعلقة بها في حساباتهم. إذ لم ينحصر رد فعلهم إزاءها في جزء معين من تلك الأحاديث التي كثرت بصورة بالغة (وهو الجزء الذي بدا لجماعة المؤمنين غير ملائم)، بل كان رد فعلهم شاملاً لمنظومة الأحاديث بأكملها وسرعان ما أدى ذلك السلوك الدقيق الذي كان علماء الحديث يدعون اتباعه لرعاية تفاصيل الإسناد وتفاصيل النصوص، حتى لو كان من الواضح تماماً لأي ملاحظة سطحية أن تدرك أنه لا مجال للموثوقية (في بعض النصوص) (وهذا إذا لم يتعرض صاحبها للخوف مما يبيديه هؤلاء العلماء من (حَمَلَة الحديث، من تظاهر بالصلاح) ((نقول: سرعان ما أدت هذه الأمور)) إلى إثارة الاستهزاء والسخرية لدى الرجال الذين كانوا غير مُهيئين للإعجاب "بهؤلاء المحدثين" من أوعية العلم vessels of science. وقد يُقال إن النظرة المحايدة بل والساخرة تجاه الأشخاص والأحداث والتي دمغت العوام بسبب طبيعتهم الدينية، لم تكن منتشرة بين أي جماعة بمثل انتشارها بين أدباء العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث الهجريين. ففي هذه الأوساط وُجدت السخرية بالذات الإلهية والتجديف عليها، ولم يوجد فيها إلا قدر قليل من الجو المتعصب الذي يوصف به المجتمع المسلم عادة. وفي هذه الأوساط كانت دراسة الأحاديث هدفاً للسخرية كذلك، واختار شعراء الفكاهة شكل الأحاديث^(١) للتعبير عن الآراء العابثة والماجنة - ويقدم محمد بن مناذر (توفي سنة ٢٠٠ للهجرة) مثلاً تقليدياً على ذلك^(٢)؛ وأحياناً ما يتعرض مفهوم الإسناد - على يد

(١) ابن رشيّق (توفي عام ٤٦٤ للهجرة) استعمل صيغة الإسناد بطريقة مختلفة تماماً لتحقيق الأغراض الشعرية في قصيدة استشهد بها مهنر Mehren، في كتابه Rhetorik der Araber، ص ١٠١، ٤.

(٢) Agj.، ١٧، ص ٢٨.

إسحاق الموصلي - لما يجعله موضع فكاهة من خلال استعمال إشارة فكاهية غير مباشرة إلى كلمة المرسلات (الواردة في الآية ١، من السورة ٧٧)^(١)؛ أما أشد ما في هذا الاتجاه "العابث" فموجود في قصيدة أقحمت داخل قصة علاء الدين التي تصدرها مقدمة في صورة فكاهة فجة تقول^(٢): "حدثنا عن بعض أشياخنا أبو بلال شيخنا عن شريق". ولم تكن أمثال هذه الأعمال ((حرفياً: المنتجات products)) لتظهر أو يُتسامح في شأنها داخل الأوساط التي تحترم الحديث النبوي^(٣).

وقد استعمل الفلاسفة المعاصرون صيغاً أكثر خطورة في ذم مراجع الحديث "أي: رجال الحديث المعتمدون"^(٤). ولم يجدوا صعوبة في إثبات مقدار كثرة الآراء العقائدية والفقهية المتعارضة، والتي تستند إليها مرجعية الحديث؛ وكيف أن هذه الأحاديث تعبر عن أفكار يرفضها الفكر الديني الأكثر دقة، وهو الفكر الذي اكتسب سيطرة ونفوذاً حتى بين المسلمين (مثال ذلك: التمثيل التجسيمي للصفات الإلهية، وغير ذلك من الأمور). وكانت القصص الرمزية الأخلاقية التي كان الحديث يزخر بها الأساطير الواردة في التوراة والإنجيل، وكذلك البدايات الأولى للعقائد الخاصة بالآخرة في القرآن "كالبعث والحساب"، ((نقول: كانت هذه القصص والآيات)) تُتلى باستمتاع بالغ. ومن أجل ذم الأحاديث، كان يتم استغلال تلك النصوص التي سُجلت وأدخلت بها بعض الأساطير والخرافات الشعبية، ضمن العقيدة الدينية بوصفها مرويات مُسندة إلى النبي^(٥). وقد تعرضت للسخرية تلك الأوامر الشديدة التفصيل، والتي يحتوى عليها الحديث فيما يتصل بأشد العلاقات حميمية في الحياة اليومية، ونحوها من العلاقات. ويُعزى هذا الدافع إلى السخرية المذكورة في النقطة الأخيرة إلى الحديث نفسه، فقد قيل إن الوثنيين المعاصرين لمحمد أبدوا ملاحظة يستخفون

(١) نفس المرجع، ٥، ص ١١٠.

(٢) ألف ليلة وليلة Arabian Nights، طبعة بولاق، ١٢٧٩، ٢، ص ٩٥، أعلى الصفحة.

(٣) (ومع ذلك، يجب على المرء أن يتذكر أن التفكه بالأمور المقدسة لا يعنى بالضرورة افتقارهم للإيمان).

(٤) افترض أن التحذير المنسوب إلى معاذ بن جبل في "كتاب" أبي داود، ٢، ص ١٦٩، يتضمن هجوماً من الصعب إخفاؤه على مواقف الفلاسفة تجاه الأحاديث "حيث ورد فيه": "(أحذركم زيفه الحكيم) فإن الشيطان يتحدث بالأفكار المخالفة للدين على لسان الحكماء".

(٥) عند الجاحظ، في كتاب "الحيوان"، (قيينا، MS)، أوراق ٥٢/ب وما بعدها. (٤)، صفحات ٢٨٦ وما بعدها) ترد هذه الأحاديث في شكل يتسم بالسخرية.

فيها بهذه القاعدة: "إن صاحبكم (أى: محمد) يعلمكم كيف تستتجون ((من البول والغائط))".^(١) وربما يعكس ما يُنسب قوله هنا إلى النبىِّ الرأى الذى كان يعتقه أصحاب الفكر الحر فى العصور اللاحقة، وهم الذين بدا لهم أن من المشكوك فيه جعل القواعد التفصيلية لأصغر وقائع الحياة اليومية تصدر من فم النبى، وإضفاء القوة التى تجعلها ملزمة من الناحية الدينية.

ومن بين الأقوال التى تنتمى إلى هذه المجموعة التى تبدى - فى إطار الحديث - هجوماً عنيفاً على أولئك الرجال ذوى الفكر الحر الذين أعلنوا، ونظراً لكونهم مسلمين فهم مضطرون للموافقة على ((أحكام)) الفقه، ((نقول:)) أعلنوا أنهم يتمسكون فقط بالقرآن، وحاولوا رفض كل شىء يدعى لنفسه، باسم الحديث أو السنة، نفس المرجعية المعيارية "التي للقرآن" فيما يتصل بسلوك الناس فى حياتهم اليومية، ((نقول: من بين هذه الأقوال)) يَسْتَلْتُ قول منها انتباهنا بصفة خاصة. فهو يكشف عن وجهات نظر المعارضة الراضية من جهة، وعن موقف المتمسكين بالسنة من المؤمنين من جهة أخرى. فقد قال النبى: "قد يحدث أن يسمع امرؤ من حديثى شيئاً، ولعله يقول وهو مضطجع على أريكته: "بيننا وبينكم كتاب الله؛ فما كان فيه حلالاً أحللناه، وما كان فيه حراماً حرمناه".^(٢) ألا وإن ما حرمه النبى نعدّه حراماً كما لو أن الله تعالى نفسه قد حرّمه".^(٣) وكشواهد على هذه الملحوظة الأخيرة، فإن بعض القواعد الفقهية الخاصة بالأطعمة تُذكر فى الحديث (والذى فيه ذكر لبعض أنواع الحيوانات المحرم أكلها)، ولا تُرد فى القرآن. وقد أضفى على هذا القول - كذلك - شىء من المشاعر الإنسانية الرقيقة، وذلك لأنه قد استشهد به أمام القائد القاسى لمدينة خيبر المنهزمة والذى مارس كل أشكال القسوة مع سكانها المهزومين. "هل يؤمن أحدكم ممن يضطجع فى فراشه أن الله لم يحرم إلا ما حرّمه فى القرآن؟ ألا وإنى أقسم بالله إنى لأمر، وأحذر وأحرم بمثل ما فى القرآن أو بأكثر منه. ألا وإن الله لا يأذن لكم أن تدخلوا بيوت اليهود بدون إذنهم، أو أن

(١) فى النسائى، ١، ص ٦: قال المشركون إنا نرى شيخكم يعلمكم الخرافة؛ وانظر أبو داود، ١، ص ٣؛ والترمذى، ص ٥؛ قيل لسلمان قد علمكم نبيكم، إلى آخره. وفى A.D تعد هذه الإضافة إضافة مميزة، وهى: "إنما أنا لكم كالوالد بالنسبة لأبنائه، أعلمكم كل شىء".

(٢) أبو داود، ٢، ص ١٦٩.

(٣) الترمذى، ٢، ص ١١١.

تسيئوا إلى نسائهم أو تأكلوا من ثمارهم إذا أدوا ما عليهم^(١).

وفي القرن الهجري الثاني كانت حملات الهجوم التي تشنها الدوائر الإلحادية على الحديث منتشرة بشكل واضح. وقد استطاع ابن القطان (توفي عام ١٩٨ للهجرة) أن يقول إنه لا يوجد مبتدع إلا وهاجم أتباع الحديث (ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يفيض أهل الحديث)^(٢). واستناداً إلى أحد الأدلة التي يفند فيها ابن قتيبة (توفي عام ٢٧٦ للهجرة) حجج هؤلاء المبتدعة، يمكننا أن نرى بوضوح ما الذي يعترض عليه الفلاسفة (أصحاب الكلام) من الحديث، ونستطيع أن نلاحظ كذلك أن الهجوم الصادر من المفكرين المتحررين ضد ذلك العنصر المسيطر من عناصر الحياة الدينية، قد وصل إلى مدى بعيد في القرن الثالث الهجري. ويحاول ابن قتيبة في كتابه "مختلف الحديث" أن يفند سائر هذه الاعتراضات انطلاقاً من موقف المسلمين الملتزمين بالدين، ولكنه يضطر إلى استعمال كل أساليب التفسيرات المتكلفة ليضفي شيئاً من المعنى على تلك السخافات والبلاغات، وإلى اللجوء إلى عقد مقارنات بما ورد في كتب العهد القديم والعهد الجديد ((أي بما جاء في التوراة والإنجيل))، وإلى صياغة أشكال من التوفيقات ((بين النصوص)) لضبط حدود مصداقية ومرجعية الأحاديث، وكثيراً ما يعترف صراحة في كتابه هذا أن الأحاديث التي يسخر منها البعض لا يمكن تصديقها^(٣). فهو ينسب القصص الخرافية رديئة السمعة إلى القصاص وإلى المصادر اليهودية، ويعبر عن أسفه لأن المسلمين^(٤) وضعوا ثقتهم في مثل هذا المصدر ((حرفياً: في مثل هذا المرشد))^(٥). وقد شهد الفقهاء المسلمون بهذا التأثير

(١) أبو داود، ٢، ص ٢١.

(٢) مقدمة الدارمي.

(٣) في (مختلف الحديث، ص ٣٧٨، يذكر على سبيل المثال الكلمات التي قالها هشام بن عروة يهاجم فيها محمد بن إسحاق الذي يبلغ أحاديث عن فاطمة زوجة هشام قائلاً: "هل كانت زوجتي صاحبة له؟". وفي مهاجمة نفس هذا الشخص ((وهو ابن إسحاق)) يستشهد بالحكم الذي أصدره معتمر الذي حذره والده من محمد بن إسحاق الكذاب، نفس المصدر، ص ٩٢، وهو يذكر أن الحديث تعرض لتحريفات كثيرة قام بها أصحاب الفرق المختلفة.

(٤) المرجع السابق، صفحات ٣/ب وما يليها.

(٥) ولكن الجاحظ في كتابه ("البيان والتبيين"، ورقة ٧٤/أ، (٢، ص ١١٢) يستشهد بقول أحد العرب: حَدَّثَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرْجَ، ونفس هذا القول ورد كحديث عند أبي داود، ٢، ص ٨٢، والترمذي، ٢، ص ١١١، في سياق مختلف عن سياق الجاحظ. (وقارن كذلك: الخطيب، في كتابه "التقييد"، ١، ص ٣١-٣١، وجولدتسيهر، في REI، ١٩٠٢، ص ٦٤، وفي

الذى أحدثته المصادر اليهودية المسماة بالآحاد الـ Agada والأساطير النصرانية منذ أقدم عصور الإسلام وحتى عصور لاحقة. فالأحاديث تعبر عن ذلك حتى فى أقدم العصور. "فقد قيل إن عمر سأل النبی: إنا نسمع حکایات متعددة من اليهود تلقى لدينا قبولاً، فهل نكتب بعضها؟ وحينئذ قيل إن النبی أجاب قائلاً: "هل تريدون أن تتدافعوا إلى الجحيم كما فعلت اليهود والنصارى؟ إنتى أقول لكم الأحاديث البيضاء الواضحة"^(١). ومن ثم أصبح التحذير من الأحاديث المفتعلة التى يخلقها أهل الكتاب جذوره فى علم العقيدة انطلاقاً من هذه الروح"^(٢).

وقد اتخذت السخرية الفلسفية من مرجعية الحديث - كذلك - صورة شعرية وقد حفظ لنا ابن قتيبة مثل هذا القول"^(٣)، والذى يُسخر فيه من أن حملة الحديث كثيراً ما يكونون غير مدركين لمعنى النص الذى يروونه. وهذا القول نصه كالتالى"^(٤):

زوامل للأشعار"^(٥) لا علم عندهم بجيدها إلا كعلم الأبحار
لعمرك ما يدرى المطى"^(٦) إذا غدا بأحماله"^(٧) أوراخ ما فى الغرائر

"ومعناها نثراً": "إن هؤلاء الذين يروون الأحاديث بلا فهم ولا يميزون المقبول

Richtingen، ص ٥٨، وجى. فاجدا G. Vajda فى مقال بعنوان Juifs et musulmane selon le hadith، فى JA، و ١٩٢٧، ص ١١٧).

(١) مصابيح السنة، ١، ١٤. ويوجد عند أبى داود حديث يحتل موقعاً متوسطاً وينصح بقبول الحقيقة فى أحاديث أهل الكتاب ورفض أكاذيبهم.

(٢) راجع القسطلانى، ٥، ص ٦٦٥. (وراجع لهذا الموضوع كذلك جولتسيهر، والمذكور فى الحاشية رقم ٣؛ فاجدا Vagada صفحات ١١٥، وما بعدها).

(٣) مختلف الحديث، ص ٩.

(٤) وانتصيدة كتبها مروان بن أبى حفصة (توفى عام ١٨١/أو ١٨٢ للهجرة)، وهى تشير إلى من يروون القصائد القديمة بدون فهم معناها، السيوطى، فى كتابه "المزهر"، ٢، ص ١٦١، أسفل الصفحة.

(٥) فى ملحوظة مكتوبة على الهامش، والتى يُفترض فى كاتبها أنه لا يعرف المصدر الذى ذكر فيه هذا القول، ورد تصحيح كلمة "الأشعار" بكلمة "الأسفار"، بالإشارة إلى هذا النص فى القرآن، سورة ٦٢، آية ٥ (كمثل الحمار يحمل أسفاراً). والتشبيه الذى يرد فيه ذكر المطايا - (أى حيوانات السفر) التى تحمل الكتب، شائع فى شعر الأمم الشرقية فى وصف التعليم العقيم، مثال ذلك ما جاء فى كتاب كلستان Gulistan، ٨، رقم ٣، طبعة جلادوين Gladwin، ص ٢٠٩، أسفل الصفحة، عن الحيوانات ذوات الأربع أقدام والتى تحمل أثقالاً من الكتب.

(٦) المزهر، "البعير" بدلاً من المطى".

(٧) نفس المرجع: "بأوساقه" بدلاً من "بأحماله".

من المردود مثل الجمال التي تحمل الكتب".

(أقسم قسمًا مؤكدًا كما أنى متأكد من حياتك، فإن هذا الحيوان المعد لحمل المتاع لا يدرى وهو حامل حمولة فى الصباح أو فى المساء ما تتضمنه هذه الحمولة).
وثم قصيدة أخرى مجهولة المصدر يبدو أنها تنتمى إلى نفس تلك المجموعة من الآراء، وهى تقدم لنا نموذجًا مماثلاً لهذا القول:

إن الرواة بلا فهم لما حفظوا مثل الجمال عليها يُحملُ الودعُ
لا الودع ينفعه حملُ الجمال له ولا الجمال بحمل الودع تنتفعُ
ومعنى البيتين نثرًا هو:

(إن حملة الأحاديث الذين لا يفهمون ما يحفظونه يشبهون الجمال المحملة بالودع. وليس ينفع الودع أن الجمال تحملها، كما أنه لا منفعة للجمال بحملها للودع^(١).
ويقول أبو العلاء المعرى، وهو العدو الكبير للإيمان بمرجعية الحديث^(٢)، فى ذم ضعف الأسانيد:

"إنهم يروون لنا أحاديث لا يقبلها العقل، لذلك فإتينا نتساءل: من هم الرجال الذين تستندون إلى مرجعيتهم؟ وحينئذ يحيلوننا إلى أسانيدهم الزائفة التى لا تخلو من ذكر شيخ لا يرتضونه هم أنفسهم"^(٣).

وقد تركت أمثال تلك الملاحظات أثرها فى نفوس المسلمين المؤتمنين بالسنة^(٤). وكان هذا الأثر مناقضًا لمواقف هؤلاء الأفراد الذين ذكرهم هذا الشاعر حالاً هو وأمثاله، مما أدى إلى أن يكتب أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدى (توفى عام ٤٨٨) قصيدته بعنوان "قصيدة فى النقض على من ذم (أو عاب) الحديث وأهله".

٣ - "أما" النتيجة الأقوى والأدوم بقاء فقد تحققت عن طريق ذلك الشكل من رد

(١) الدارمى، ٢، ص ٤٦٢ (تحت مادة: الودع).

(٢) "كن عبدًا لله ولا تكن عبدًا لعباد الله (أى للبشر): فإن القانون يصنع العبيد، والتفكير الحر يصنع الأحرار"، انظر كريم، فى كتابه بعنوان: Über die philosophischen Gedichte des Abul 'Alā Ma'arri (فيينا ١٨٨٨)، ص ٩٦، وفى ص ١٢٦ (من "اللزوميات"، القاهرة، ١٨٣١، ١، ص ٣٢٦).

(٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٣، فى صفحة ٢٦٦ (القاهرة ١٨٣١، ص ٢ من المقدمة، ص ٣٤٦).

(٤) (للاطلاع على مواقف مضادة للحديث، قارن كذلك جولد تسيهر، ZDMG، ٦١، صفحات ٨٦٠ وما بعدها، أول الجزء ٣، صفحات ٢٣٠ وما بعدها؛ شاخت Schacht، فى كتابه بعنوان Origins of Muh. Jurispr، صفحات ٤٠ وما بعدها.

الفعل الذي ظهر في دائرة المحدثين أنفسهم والرافض لتلك الكثرة الطاغية في أعداد الأحاديث، والذي أعلن عن نفسه في صورة من النقد للحديث الصحيح.

وقد أشرنا قبل ذلك إلى أن مجتمع المؤمنين كان مهيناً - بما لديه من سذاجة شديدة - لأن يصدق أى شيء يقابلونه كقول مأثور عن النبي. وكان من السهل إزالة الشكوك المتصلة بموثوقية بعض أجزاء المادة "الحديثية" المصنفة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد توسعوا في تطبيق مفهوم الإجماع على مصداقية الحديث منذ عهد مبكر، ويبدو أنهم قبلوا هذا الرأي العام للأمة كحكم أعلى في تقرير صحة الأقوال الحديثية. فقد تُسبب إلى ابن عباس أنه قال: (إذا سمعتم مني قولاً باسم النبي "أى: أرويه عن النبي" فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس، فاعلموا أني كذبت على النبي)^(١). وبعبارة أخرى، وهي تتصل كذلك بمصداقية الأقوال والأفعال المنسوبة للنبي، فإن الإجماع، هو الفيصل^(٢). فما تعتبره الأمة صحيحاً فهو صحيح^(٣).

إن الدارسين الأمناء للحديث "حرفياً: الدارسين ذوي الضمير الحي" لم يسمحوا لأنفسهم أن ينقادوا لهذه الطريقة السهلة في تقرير مصداقية هذا القدر الهائل من المادة الحديثية المتجمعة، وإنما سَعَوْا، بالنظر إلى الخطر الذي يهدد الأمة الملتزمة بالدين من ذلك القدر الكبير من الأحاديث المفترضة، سَعَوْا للوصول إلى دليل على مصداقية الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للوصول إلى حكم دقيق لكل ما بلغ الناس من أحاديث هو ذلك الوضع الذي حدث فيه أن الأحاديث المعارضة للتعاليم القويمية، وعلى يد بعض الأفراد من ذوي السلطة والنفوذ influential في دوائر معينة من العالم الإسلامي، حظيت بالانتشار والاعتراف في مناطق شاسعة من بلاد الإسلام،

(١) الدارمي، ص ٧٧.

(٢) الخطيب البغدادي، ورقة ١١٨/أ (طبعة حيدر آباد، ص ٤٣٠) يجمع عدداً من الأحاديث التي يتبين منها أن تصديق أو رفض الحديث النبوي يتوقف على الأثر الذي يحدثه في الأمة ((ومن تلك الأحاديث الحديث القائل)) "إذا سمعتم اسمي في قول تعرفه قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وتشعرون أنه قريب منكم، فلا أحد هو أقرب إليه مني. ولكن إذا سمعتم قولاً مُسنداً إلى تنكره قلوبكم وتشعرون منه أشعاركم وأبشاركم وتنفرون منه، فلا أحد أبعد عنه مني؛ وبالإضافة إلى هذا الحديث، توجد أقوال أخرى لها نفس المضمون.

(٣) يعبر ابن خلدون بصورة موجزة عن ذلك الرأي العام للمسلمين قائلًا: في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع (للأحاديث التي لا يرتضيها نقاد الحديث)، المقدمة، ص ٢٦٠، سطر ٤، من أسفل الصفحة.

واستطاعت، بناءً على وجهة النظر المذكورة هنا ((عن إجماع الأمة))، أن تدعى لنفسها "الإجماع" الذي يؤيدها. ولا بد لنا أن نتذكر أن الاتجاه العام للسُّنة في أى إقليم إنما كان يُقرره - أساساً - هؤلاء الفقهاء الذين استطاعوا، فى ذلك العصر الذى بدأت فيه السُّنة تنتشر، أن يحوزوا ثقة أهالى هذا الإقليم. فعن طريق الأحاديث التى نشروها، أثروا على رأى الناس الذين كانوا يعملون وسطهم. فأهل مصر كانوا لا يُعطون عثمان قدرًا كبيرًا إلى أن نشر الليث بن سعد (توفى عام ١٧٥ للهجرة) أحاديث فضائل عثمان بينهم. وكان هذا نفس ما فعله أهالى حمص تجاه على إلى أن عرّفهم إسماعيل بن عياش (توفى عام ١٨١ للهجرة) بفضائل على^(١). ويقول وكيع (توفى عام ١٩٦ للهجرة): "كان من الممكن لأهل الكوفة أن يظلوا جاهلين بالأحاديث النبوية لو لم ينشرها جابر الجعفي بينهم"^(٢). ويمكننا بسهولة أن نستنتج نوع الأحاديث التى ظهرت فى الكوفة وفقًا لأفكار جابر، وذلك مما نعرفه عنه مما سبق ذكره قريبًا.

وبهذا الشكل كانت الانتماءات الحزبية لحملة الحديث تقرر ما إذا كان يتعين أن يتم التأثير فى الناس بطريقة معينة أو بغيرها من الطرق.

لذلك كان يوجد خطر حقيقى يتمثل فى الدسّ الخفى ((لكلمات إضافية)) داخل الأحاديث، وهو الخطر الذى هدد كل مجالات السنة فى الدين والحياة العامة. وقد كان لزامًا على تلك الدوائر التى كانت راغبة فى حماية الحديث من أمثال تلك الاختلافات، أن تُعطى اهتمامًا خاصًا بالصفات الشخصية التى يتصف بها المراجع والرواة الذين تتبنى عليهم دعوى موثوقية كل حديث على حدّته. فلم يُعَدَّ يُقبَل إلا هذه الأحاديث ((أى: التى تمّ التحقق من عدالة رواتها)) بوصفها الأحاديث التى تعبر بشكل سليم عن الروح الدينية لمجموع الأمة، والتى تناقلها الرجال الذين كانت أمانتهم وموقفهم من العقيدة الدينية القومية فوق مستوى الشبهات، والذين كانوا ينطبق على الواحد منهم كلمة (ثقة) بالمعنى التام للكلمة أى: (يُعتمدُ عليه)، والذين لم ينسبوا للنبي، سواء أكان ذلك بسبب سذاجتهم المحضة، أم بسبب افتقارهم للأمانة والاستقامة الدينية، أم بسبب مصالحهم الحزبية، ((نقول: لم ينسبوا للنبي)) أقوالًا تناقض الاتجاه الدينى العام

(١) الدميرى، تحت مادة الليث، ٢، ص ٢٧٦، أسفل الصفحة، عن عثمان بن صالح (توفى عام ١٩٢ للهجرة).

(٢) الترمذى، ١، ص ٤٤، ٢، ص ٢٣، الجزء قبل الأخير.

وتخدم أغراضهم الخاصة. وقد سيطرت وجهة النظر المذكورة على مُجمل نقد الحديث أثناء تطوره في بلاد الإسلام. وقد حظيت مُثُون/أو محتويات الحديث نفسه ((أو: مضامينه)) باهتمام أقل مما حظى به الرجال المذكورون في الإسناد. ذلك أن الإيمان بموثوقية الحديث يقوم أو ينهار بسبب وجود هذه الثقة أو غيابها. لهذا السبب، كان بالإمكان تسمية الإسناد "بقوائم الحديث"، وذلك لأن الأقوال التي يتناقلها الرواة ((عن النبي)) لا يحقُّ لها الوجود إلا بناءً عليه، وبدونه لا تستطيع البقاء طويلاً^(١). أو ((كان بالإمكان تسمية الإسناد)) "قيد الحديث"^(٢). حيث إنه وحده الذي يمكنه الاحتفاظ به مجتمعاً.

وطالما كان الخطر الذي يُهدد الأحاديث من جانب الرواة المفرضين والسُنَدَج غير محقق، فإن مراجع الإسناد ((أي رجال السند)) لم يحفظوا إلا بقدر قليل من الأهمية^(٣). بل إن مالك بن أنس كان يرى أن التطبيق العملي ((للتوجيهات النبوية)) هو الاعتبار الأول، ولم يعط عناية كبيرة بالرجال^(٤). وقد تلقى وروى - بدون تردد - أحاديث رواها المغني الماجن عروة بن أذينة^(٥)، وربما كانت روايته لها بدافع من تعاطفه مع النشاط الذي كان هو نفسه يمارسه في شبابه. ولم يحدث أن ازداد اهتمام الفقهاء برواة كل حديث على حدته، إلا عندما انتشر اختراع الأحاديث المفترضة والمشايع لبعض الفرق، وكان هدف الفقهاء من ذلك أن يجعلوا سلامة الحديث قائمة على الصفات الشخصية لهؤلاء الرواة^(٦). ويبدو أن نقد الرجال ((من رواة الأحاديث)) بدأ في عصر ابن عون توفي عام ١٥١ للهجرة)، وشعبة (توفي عام ١٦٠)^(٧)، وعبد الله بن المبارك (توفي عام ١٨١ للهجرة)، وغيرهم من معاصريهم^(٨). وكان علم نقد الحديث أشد دقة في

(١) مسلم، ١، ص ٤٥.

(٢) Agh. ٥، ص ١١٠، حتى النهاية.

(٣) الدارمي، ص ٦٠، أسفل الصفحة.

(٤) التهذيب، ٥٣١، الجزء قبل الأخير.

(٥) Agh. ٢١، ص ١٦٢، حتى النهاية.

(٦) مسلم، ١، ص ٤٤؛ الخطيب البغدادي، ورقة ١/٣٥ (طبعة حيدر آباد، ص ١٢٢) (حتى وقعت الفتنة، لم يكن أحد يهتم بالأسانيد، وبدءاً من هذا الوقت أتيت القاعدة التي تقول: "ليحدث بحديث أهل السنة ويترك حديث أهل البدع").

(٧) روى عنه (طبقات الحفاظ، ٥، رقم ٢٨) أنه أول من تفحص أمور (تقرأ "أمير" بدلا من "أمور" كما في طبعة وستفيلد) رواة الحديث في العراق ورفض منهم من لا يوثق بهم والمجروحين.

(٨) وهذا مستنتج من عدد من أقواله الواردة في "صحيح" مسلم، صفحات ٤٧، وما بعدها.

العراق^(١)، وما وراءه من بلاد الشرق. حيث كانت الفرق السياسية والدينية في تعارض حاد بينها، وحيث كانت تستعمل الأساليب الدينية والدنيوية بطريقة في غاية العنف لتأييد أفكارها ونصرتها. وفي القرن الهجري الثالث، وبعد أن أصبح من الضروري أن يتم جمع الأحاديث جمعاً منهجياً، وأن يتم التمييز بين الأحاديث الصحيحة والأحاديث المختلف عليها، كما يتم رفض الأحاديث المشتبه فيها والموضوعة، أصبح علم نقد الأحاديث فرعاً هاماً من فروع علم الأحاديث^(٢)، والتي بلغت أوج ازدهارها أثناء القرنين الثالث والرابع الهجريين، ونذكر هنا مؤلفين من أشد المؤلفات احتراماً في هذا العصر، واللذين لا يزالان موجودين حتى الآن، وهما: "كتاب الضعفاء" الذي كتبه النسائي^(٣) (توفي عام ٣٠٣ للهجرة)، وهو العالم الذي سنقابله مرة ثانية بوصفه واحداً من أهم المصنفين، وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين) الذي وضعه ابن عدي (توفي عام ٣٦٥ للهجرة)^(٤).

وكان كل واحد من الرواة المذكورين في "سلسلة" الإسناد يتم التدقيق في أمره بغية الوصول إلى رأى صائب في شخصه وللكشف عما إذا كانوا لا يمكن الاختلاف عليهم من الناحية الخلقية والناحية الدينية، وعما إذا كانوا قد قاموا بالدعوة لتحقيق أهداف مخالفة للسنة أم لا^(٥)، وعما إذا كان حُبهم

(١) قارن ص ٨١ قبل ذلك، وقد أكد على هذا الاهتمام البالغ لدى العراقيين كذلك - ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٩، ٣.

(٢) للاطلاع على البدايات الأولى لهذه الكتابات، انظر H.Kh.، ٢، ٥٩١.

(٣) أوكسفورد مخطوطات مارشام Oxford Ms. Marsham، رقم ٥٥٩؛ نيقول بوسى Bodl.Cat.، Nicoll-Pusey، ٣٧٩، رقم ٢، صفحات ٢٧١ وما بعدها (GAL، ١، ١٧١، S، ١، ٢٧٠).

(٤) قائمة القاهرة، ١، صفحات ١٢٩، وما بعدها (S، GAL، ١، ٢٨٠).

(٥) لم يكن الاعتراف بالبدعة يعتبر، في حد ذاته، مدمراً لمصداقية الراوى، ولكن الدعوة إلى المفاهيم المخالفة للسنة هي التي كانت مدمرة لهذه المصداقية. (ياقوت، ٢، ص ٤٦٤، ١٨، والتي ذكرت عن ابن حبان (توفي عام ٣٥٤ للهجرة) باعتبارها "إجماع الأئمة"). وكثيراً ما يرد ذكر عدد من القدرية في الأسانيد الموجودة في المصنفات الحديثة الشديدة التدقيق (مثال ذلك: كتاب البيوع، رقم ١٥، وكتاب الطب، رقم ٢٦؛ وقارن القسطلاني بالنسبة لهذه النصوص، ٤، ص ٢٢، ٨، ص ٤٢٤) طبقات الحفاظ، ٥، رقم ١٦، تقرأ "قدرياً" صفحة ٣ من المقدمة، بدلاً من "قدراً". وفيما يتصل بهذه القضية انظر الحواشي على ابن هشام، ص ١٥٩، Literaturgeschichte der Schi'a، ص ٧٢، ملحوظة رقم ٦. وقد ذهب البعض في هذا الصدد إلى مدى أبعد، مثال ذلك أن "المرجئ" ((أي: الأخذ بمفاهيم فرقة المرجئة)) يُصَرَّح بأنه ضعيف بسبب هذا الانحراف العقائدي (الترمذى، ١، ص ١١٩، ٧: "رأى رأى الإرجاء"، وكان عثمان بن سعيد الدارمي (توفي عام ٢٨٠ للهجرة) يرى أن كل من يؤمن بخلق القرآن لا يُعدُّ راوياً موثقاً به، أبو المحاسن، ص ٩١، حتى النهاية.

للحقيقة كان حُبًّا راسخًا، وعما إذا كانت لديهم القدرة شخصيًا على تكرير ما سمعوه بصورة صحيحة، وعما إذا كانوا من الذين تُقبلُ شهادتهم في القضايا المدنية فيُقرُّها القاضي بلا تردد. وقد كانت رواية الحديث تُعتبر الأسمى للشهادة^(١)، ذلك لأن شهادة الراوى على أنه سمع هذا القول أو ذاك من هذا الشخص أو ذاك، أمر يتعلق بمسائل ذات أهمية قصوى في تشكيل الحياة الدينية. وتبعًا للنتيجة التي يتحصل عليها ((نقاد الحديث)) من هذه التدقيقات ((في أحوال الرواة)) كان بعض الرواة يسمى "ثقة" (أى: يُعتمدُ عليه)، أو مُتَقَنًا (أى دقيقًا)، أو ثَبَّتًا (أى: قويًا)، أو حُجَّةً (أى يُعترف به كحجة أو دليل)، أو "عَدْلًا" (أى صادقًا) أو حافظًا أو (ضابطًا) (أى مَنْ يكون أمينًا فيما تلقاه ونقله مما سمعه). وكانت هذه الصفات هي صفات الطبقة الأولى ((من الرواة)). ((أما)) الرواة الذين في الطبقة الأدنى ((من هذه الطبقة الأولى)) فكان الواحد منهم يوصف بأنه صدوق (أى: يقول الصدق)^(٢)، أو "مَحَلُّهُ الصدق" (أى: مكانه مكان الصادق)، أو "لا بأس به" (أى لا يُختلفُ عليه). وفي الدرجة الأدنى من الرواة السابقين، كان يوجد هؤلاء "الرجال" الذين كان الواحد منهم يعتبر "صالح الحديث"^(٣). "أما" الدرجة الأقل ((من الدرجات الثلاثة السابقة)) من حيث الثقة بالراوى، فقد كانت من نصيب هؤلاء "الرواة" الذين لم يكن بوسع نقاد الحديث أن يعطوهم تقديراتٍ أعلى من أنهم ليسوا بكذابين (غير كذوب، أو لم يكذب)^(٤). وكان نقاد الحديث يميزون بين هذه الدرجات وبين الكثير من التدريجات الوسطية ((أو البينية intermediate gradations)) الموجودة بينها، بدرجة عالية من الدقة، كما أنهم كانوا يُحددون القيمة النظرية والعملية للأحاديث وفقًا لما يتصف به رواية كل حديث من صفة من الصفات المذكورة أو غيرها من الصفات الدالة على الأمانة والثقة.

وكان مثل هذا التحقيق هو الشيء الأهم، وذلك لأن النتيجة التي تترتب عليه

(١) شبرنجر JASB, Sprenger, ١٨٥٦، ص ٥٣، وَصَفَ هذه النقطة بالتفصيل.

(٢) إن قضية أن مثل هذا التعريف لا يصف الثقة المطلقة ((بالراوى)) يمكن أن تُفهم من بعض التعريفات "الأخرى" والتي منها مثلاً؛ يقوله الترمذى: جرير بن حازم ربما يهيم في شيء وهو صدوق، الترمذى، ١، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٣) قارن الخطيب البغدادي، أوراق ٨/١ وما يليها (طبعة حيدر آباد، ص ٢٢) "التقريب، ورقة ٤٥/ب (JA، ١٧ (١٩١٠)، ص ١٤٧).

(٤) الترمذى، ١، صفحات ٥٧، ٣، من أسفل الصفحة، ١١٣، ١٤.

كان لها تأثير عظيم على الممارسة الدينية. فوفقاً لعبد الرحمن بن مهدي (توفي عام ١٩٨١)، فإن من يحق لهم أن يقودوا الحياة الدينية للأمة ويؤثروا فيها هم - فقط - الذين يكونون قادرين على الحكم على درجة موثوقية الأحاديث، وهم الذين لا يرون حُجَّةً، أى برهاناً، فى كل جملة منقولة، بل الذين يعرفون من أى مصدر يمكنهم أن يستمدوا العلم، (أى: يعرفون مخارج^(١) العلم)^(٢). لذلك فإن ما يصدرُ بشأنهم ((أى بشأن رواة الحديث)) من أحكام تتصل بما لهم من موثوقية مُطلقة أو نسبية، وبما لهم من أمانة ومصداقية تكون على النقيض من الأدلة التى تثبت أنهم لا يتصفون بالموثوقية ولا بالأمانة. ويجب الانتباه إلى أن العثور على نقص فى أمانة الرواة يسمى "جرحاً" فى مصطلح هذا العلم. ويستعمل عدد كبير من مرادفات هذا المفهوم للتعبير عن أن راوياً ما لا يُعترف به كراوٍ صحيح الرواية؛ وأشهر الأفعال المستعملة فى هذا الصدد فعل (طعن)^(٣)، أى طعن إنساناً بحرية، ثم فعل قدح ثم يأتى فعل "ترك"^(٤) بصورة نادرة، وهو الذى كثيراً ما يظهر فى المحفوظات والطبعات فى صورة فعل "ترك" بسبب التشابه الخطى بينهما^(٥). فإن كان افتقاد الراوى للموثوقية غير مؤكد بصورة يقينية، وإنما بصورة مشكوك فيها، فيقال فى هذه الحالة، وعلى سبيل الحيلة والحذر، إن المرء يَغْمِزُ هذا الراوى الذى نحن بصدده (ينبغى القول بأن هذا الراوى يستحق الازدراء)^(٦).

وتبعاً للنتيجة التى ينتهى إليها هذا التدقيق، يوصف الراوى المشكوك فى أمره باستخدام مصطلح وصفى آخر. فإذا قيل عن راوٍ أنه "لين الحديث" فإن أمانته تكون قد "جُرِحت"، ولكنها لم تُرفض تماماً. ويوصف الأفراد الأقل

(١) مخارج، ومفردتها "مَخْرَجٌ"؛ هذا هو اسم الحجة التى تصلح لأن تكون أساساً أو دعامة لإحدى طرق استعمال الألفاظ، ولاحظ استعمال هذه الكلمة بهذا المعنى فى قصة، وردت فى "العقد"، ٣، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) التهذيب، ص ٣٩١، ١٣.

(٣) قارن كذلك "كلم"، ياقوت، ٢، ص ١٥٨، ٩.

(٤) "صحيح" مسلم، المقدمة، ص ٤٧، حتى نهاية المقدمة. التعبير بهذا ((الفعل)) أقل من فعل "كذب" فى اتهام إنسان بأنه كاذب تماماً، طبعات الحفاظ، ٧، ملاحظات رقم ١١، ١٧.

(٥) لذلك، وعلى سبيل المثال، قضى ابن قتيبة، طبعة وستفيلد، ص ٢٢٧، السطر ٨٥ نجد "إن شهر يتركوه، ويجب أن تُقرأ بصورة واضحة "إن شهراً تركوه"،

(٦) (غمزَ عليه)، الطوسى، فى كتابه بعنوان "كتب الشيعة"، ص ١٦٢، ٢٢٣، ٧. وهذه الكلمة، بما فيها من إظهار السبب فى ازدراء المحدث المذكور، موصولة بحرف الجر "ب"، مثال ذلك: غمزَ عليه بلعب الشطرنج، نفس المصدر، ص ١٢٩، ٤. وقارن كلمة "الغماز" وهو عنوان كتاب تضمن نقداً للأحاديث المشكوك فيها، انظر أولورث Ahlwardt فى Berl. Cat.، ٢، ص ٢٧٩.

موثوقية بنعت "ليس بقوى"، ويوصف من هو أدنى منه درجة بأنه "ضعيف"، ثم متروك الحديث، أو ذاهب الحديث (أى أن حديثه يُترك جانباً، وهو حديث باطل)، ثم "كذاب"، إلى آخره...^(١).

وكان الفحص النقدي الذى يستهدف تحديد هذه الدرجات يُسمّى "الجرح والتعديل"، ويمكن العثور على أهم آثار هذا العلم فى الشروح التى تفسر كلمات "السنن" (انظر الفصل الثامن القادم، فقد أضيف لكل حديث ورد فيه ما يتصل بجرح وتعديل الرواة). وقد أدت هذه الجهود فى التدقيق فى أحوال الرواة إلى ظهور علم "معرفة الرجال"، أى "معرفة الرواة"^(٢). وقد بلغ هذا الفرع من فروع علم الحديث أوجّه عند ابن أبى حاتم (عبد الله بن محمود بن إدريس) من ((بلدة)) الرى (توفى سنة ٣٢٧ للهجرة)^(٣).

وفضلاً عن التدقيق فى الصفات الشخصية للرواة، كان لزاماً على نقاد الحديث أن يوجهوا اهتمامهم - كذلك - إلى الاتساق الداخلى للإسناد. وفى هذا الصدد، كان هؤلاء النقاد قادرين على اكتشاف الأمور الشديدة الغرابة. مثال ذلك، أنه فى أحد الأسانيد، ذُكر عبد الرحمن بن أبى ليلى على أنه سمع من معاذ بن جبل. إلا أن معاذاً توفى أثناء حكم عمر (حوالى سنة ١٧ - ١٨ للهجرة) بينما كان عبد الرحمن مولوداً فى سنة ١٧^(٤). وفى مواجهة أمثال هذه التجارب، كان يتعين على النقاد أن يقوموا بمهمة المراقبة والرصد لوجوه الاستحالة فى الترتيب الزمنى أو التاريخى للوقائع الواردة فى أسانيد الأحاديث. فلو حدث مثلاً أن قيل إن الحسن البصرى روى ((حديثاً)) عن أبى هريرة كان لزاماً عليهم أن يقرروا أنه يستحيل من ناحية الترتيب الزمنى / أو التاريخى للوقائع أن توجد صلات شخصية بين هذين الرجلين^(٥). ويقول البخارى عن الإسناد "الذى يتكون من" قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه أبى ظبيان، عن سلمان"، إن هذه السلسلة لا يمكن أن تكون صحيحة، لأن سلمان كان قد مات فى الوقت الذى

(١) الخطيب البغدادي ١، ٣؛ التقريب، ١، ٣.

(٢) التقريب، الورقة ٨٢/أ (النوى ٦١، ترجمة JA، ١٨، (١٩٠)، ص ١٤٢).

(٣) ياقوت، ٢، ص ٨٩٩، ١؛ طبقات الحفاظ، ١١، رقم ٤٠، تُقرأ "والتعديل" بدلاً من "والتويل".

(٤) الترمذى، ٢ صفحات ١٨٩، ٢٥٧ أعلى الصفحة.

(٥) التهذيب، ص ٢١٠، أعلى الصفحة.

كان فيه أبو ظبيان قادراً على سماع الأحاديث^(١). وقد حاول المزورون ((من وُضَّاع الأحاديث المختلفة)) أن يُبطلوا/أو يُعطّلوا هذا النقد الموجه للتسلسل التاريخي ((لرجال الإسناد))، وذلك بأن يُقحموا بين حلقات سلسلة الإسناد، أى بين كل راويين لا يمكن إثبات تلاقيهما، أى اسم يختارونه، فيخترعون لهذا الغرض بالذات: مجهولاً، أى: رجلاً غير معروف بالمرّة. وللمرة الثانية يُصبح لزاماً على نقاد الحديث أن يتنبهوا لما إذا كان وجود أمثال هؤلاء "المجهولين" يستدعى الشك فى هذا الإسناد، من عدمه^(٢).

(٤)

عن طريق هذه الدراسة الدقيقة المتقنة التى من هذا النوع، نجح نقاد الحديث المسلمون فى كشف القناع عن كثير من المزورين ((أى الوضّاعين))، وتجنبوا الأحاديث المتصلة بأسمائهم^(٣). وقد ساعدتهم الصدمات التى كانوا يواجهونها أثناء سيرهم فى هذه الجهود التدقيقية على جعل بصيرتهم ثاقبة وعلى زيادة حذرهم ونزعتهم التشكيكية. وقد أثبتت الوقائع أن مثل هذه النزعة التشكيكية لا يمكن التماهى فيها إلى حد بعيد، إذا كان عليها أن تتصدى لوقاحة هؤلاء المزورين. فقد كان هؤلاء الآخرون يقومون - فى واقع الأمر - بعمل كل ما يمكن توقعه فى مجال حافل منذ بدايته بأعمال التزوير من كل نوع. ويكفى لذكر مجرد مثال واحد على جرأة مختلفى الأحاديث أن نشير إلى أنه، وبصرف النظر عن الطريقة المعهودة لديهم من إطلاق أحكام كاذبة على أئمة العلماء الذين تظهر أسماؤهم بوصفهم ذوى شأن كبير فى تاريخ الإسلام من الناحية الواقعية، وُجد منهم من لم يشعر بأى تردد فى اختراع أسماء جديدة تماماً

(١) الترمذى ٢، ص ٢٢٨، أعلى الصفحة.

(٢) يوجد مثال إيضاحى فى السرخسى، شرح كتاب السير، ورقة ١/٢٣٥ (ويبدو أن هذا المثال ينتمى إلى ذلك النص)، وتوجد أمثلة أخرى فى الترمذى، ٢، صفحات ١٥٣، ٥، ١٧٤، ١٧، ١٨٠، ٧، من أسفل الصفحة.

(٣) "صحيح" مسلم، المقدمة، ص ٣١، حيث يذكر عدداً من المزورين ذوى السمعة السيئة ممن يجب استبعاد أحاديثهم، كنتيجة منطقية لتزويرهم.

لكى يضاعف من عدد المستمعين السُّنَج. فقد حدث ابتداءً من القرن الذى كتب فيه ابن عدى (توفى بعد سنة ١٣٥٠ للهجرة) "مصنفاته"، أن دُكر اسم رجل يُدعى أبو عمر لاحق بن الحسين الصُّدْرِي (توفى عام ٣٨٤ فى خوارزم) وهو الذى أدخل أسماء منتحلة لأشخاص فى أسانيدهم، ومنها مثلاً: ثُغرل، وطربال، وكركدن، ونُسب إليهم عدداً من الأحاديث^(١). وقد تعامل نقاد الأحاديث مع أمثال هذه الوقائع التى يُفترض فيها أنها غير منعزلة عن بعضها، بدرجة عالية من الشك ودققوا النظر فيها بحرص بالغ^(٢). ولم يكف نقاد الحديث - رغم استعمالهم لكل أشكال التساهل^(٣) - عن إعلان إنكارهم لهذه المرويات بكل ما أمكنهم الإنكار فى هذا المجال وسوف يبين لنا أحد الأمثلة مدى ما وصل إليه هذا النقد الإنكارى، والذى يزودنا - كذلك - برؤية ثاقبة عميقة لآليات تشكُّل علم الحديث عند المسلمين.

نجد فى عديد من كُتب السُّنَّة فقرةً عن المسائل الفقهية التالية: تزوج أحدُهم امرأة، ومات قبل أن يُتمَّ الدخول بها وبدون أن يحدد لها صداقاً، وهو المال المستحق للعروس والذى يتعين دفعه ليكون الزواج شرعياً تاماً. وقد عرضت هذه القضية على ابن مسعود، الذى قضى بهذا الحكم: يُدفع إلى هذه المرأة نفس المال الذى يُوهب عادةً للنساء من هذه القبيلة^(٤)، لا يزيد عن ذلك ولا ينقص عنه^(٥)؛ كما أن هذه الأرملة تتمتع بحقوقها (الشرعية) فى الميراث من تركة هذا

(١) ياقوت، ٣، ص ٣٧٥.

(٢) فى القرن الهجرى الثالث طرح سؤال عن الرواة الذين ينشرون أحاديث نبوية صحيحة يروونها من خلال أسانيد تعتمدوا توسيعها وتغييرها، وعما إذا كان ينبغى اعتبارهم مزيفين من عدمه؛ وقد أبدى النقاد تسامحاً كبيراً مع هذا النوع من التزييف، الترمذى، ٢، ص ١٠٠.

(٣) لكى لا نكون ظالمين، ولكى لا تقع فى الإغراء بالإدانة بسبب الوقع الصوتى الغريب لهذه الأسماء، جُمعت قوائم بالأسماء الغريبة على السمع، والتى يُسمى بها عدد من المراجع أى: الأئمة الذين كانوا موجودين فعلاً "انظر" المخطوطة رقم ٥٧٤، فى كتالوج جوثة، نفس المصدر، ورقة ١/٤، وقد استشهد بقول لأحمد بن يونس الرقى (توفى ٢٢٧ للهجرة) فيما يتصل باسم الراوى الكوفى: مسدد بن مُسرَّه بن مُسرَّك الأسرى، حيث قال آى: الرقى: "لو أن هذا الاسم كان مسبوqاً باسم الله لكان رُقياً للحماية من العقارب؛ ابن ماجه، ص ١٨، ٣: لوقرى هذا الإسناد على مجنونٍ لبراً.

(٤) "كصداق نساها"، ولا أستطيع أن أصل ضمير التانيث إلا بهذه القبيلة.

(٥) لاوَكْس (قارن نولدكه Beitr. Poesie. , No Ideale , ص ١٨٩، بيت شعر رقم ٧) ولا شَطَط (قارن

Agh. , ص ١٣٤، ١٤ غاشتط عليه بالمهر).

الرجل، كما يتوجب عليها أن تحسب (قبل أن تتزوج من جديد) مدة انتظارها (أي مدة عدتها^(١))، وهي المدة المعروفة لكل أرملة). وقد أضاف ابن مسعود إلى هذا الحكم قوله: (إن كان هذا الحكم صواباً فهو من الله، وإن كان خطأ فهو مني ومن الشيطان، وليس لله ولا لرسوله به صلة). وعندئذ انتصب رجل من قبيلة أشجع واقفاً بين الناس، وكان منهم الجراح وأبو سنان، وقال: يا ابن مسعود، إنا نشهد أن النبي قضى بنفس هذا الحكم الذي قضيت به عندما جرت مثل هذه الواقعة فينا لبرؤي، وهي ابنة واشق، واسم زوجها هلال بن مرة الأشجعي. وقد عبّر ابن مسعود عن سروره البالغ من أن حكمه اتفق مع حكم النبي^(٢). وفي رواية أخرى، كان الرجل الذي استشهد بحكم النبي يسمى معقل بن سنان؛ وقد قال: "لقد سمعت النبي وهو يقضى بهذا الحكم في شأن بروي بنت واشق".

وهذا مثال لهذه الظاهرة، التي بدأت بالاستشهاد بحديث لتأييد حكم قائم على التفكير المستقل (أي: على الرأي)^(٣). فالحكم الذي قضى به ابن مسعود، وكذلك الحديث الذي يشهد له، هما من إنتاج الفقهاء المتأخرين، وإلا لتعذر تفسير ما شهدته القرن الثاني من آراء مختلفة ظهرت حول هذه القضية الفقهية القائمة على التحايل الشرعي، ولتعذر تفسير بقاء حقوق المرأة في الصداق محل تساؤل "من العلماء" (ومنهم الشافعي مثلاً). وقد بلغ بعثمان بن سعيد الدارمي، (توفي عام ٢٨٠ للهجري)، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل، بلغ به الأمر أن قال: "إن الله لم يخلق معقل بن سنان أبداً، كما أن برؤي بنت واشق لم توجد أبداً".^(٤) "أما" بالنسبة لمعقل، فيبدو أنه "أي: عثمان الدارمي" أخطأ في الحكم عليه، وذلك لأن من العسير إنكار وجوده^(٥)؛ حتى لو كانت صلته بهذه القضية الفقهية من اختراع بعض الفقهاء. ولم يكن الدارمي أول من تجرأ وأنكر وجود أشخاص يبرزون كشخصيات تاريخية في الكتابات الإسلامية. فقَبِلَ الدارمي بقرن كان لدى الإمام مالك بن أنس الشجاعة لأن يقول إن أويس

(١) سورة رقم ٢، آية رقم ٢٣٤، وما يليها.

(٢) انظر قبل ذلك، ص ٨٠.

(٣) في الترمذي، ١، ص ٢١٤ - انظر قبل ذلك، ص ٨٠.

(٤) التهذيب، ص ٥٧٦، ١٥.

(٥) ابن دريد، ص ١٦٨، ١٢؛ وقارن العقد، ١٢، ص ٢١٢.

القرنى، والذى أَطْلَقَتْ عليه الأجيال اللاحقة لقب "سيد التابعين"^(١) والذى وصف بصفات حسنة كثيرة أضفتها عليها الأساطير الدينية (والنبوءات المنسوبة للنبي)^(٢)، ((نقول: كان لدى الإمام مالك الشجاعة لأن يقول عن أويس)) إنه لم يكن له وجود^(٣).

(٧)

إن وجهة نظر علماء نقد الأحاديث المسلمين، وبالرغم من وجود شواهد على الموضوعية الفردية، لم تستطع أن تستبعد إلا جزءاً من المرويات المختلفة الشديدة الوضوح، من بين المادة الحديثية. فقد كان لعلم نقد الأحاديث عند المسلمين نقاط انطلاق تعتنى بالشكل أساساً^(٤). فالاعتبارات الشكلية هي التي تحسم الحكم على المصدقية والموثوقية، أو، كما يقول المسلمون، "الصحة". فقد كان التدقيق في فحص الأحاديث يقتصر على شكلها الخارجى، أما الحكم على قيمة محتواها فيعتمد على الحكم بصحة الإسناد. فإذا استطاع الإسناد الذى ألحق به جملة مستحيلة مليئة بالتناقضات الداخلية والخارجية، إذا استطاع أن يصمد للدقة البالغة لهذا النقد الشكلى، وإذا كان الاتصال كاملاً بين الرواة الموثوق فيهم ثقة تامة والمذكورين فى هذه الأسانيد، وإذا تأكدت إمكانية اللقاء الشخصى بينهم، فإن هذا الحديث يُقبل بصفته جديراً بالتصديق، فلا يجوز لأحد أن يقول: "بما أن المتن يحتوى على أمور غير منطقية وتتعارض مع التاريخ فإننى أشك فى صحة الإسناد"، ولو حدث أن تناقل الرواة، من خلال إسنادين صحيحين، حديثين متعارضين، فهنا - وإذا لم يكن بالإمكان تفنيد صحة أحد الإسنادين وترجيح الآخر - هنا يبدأ عمل عالم

(١) أبو المحاسن، ١، ص ١٢٧، ٢ من أسفل الصفحة.

(٢) مصابيح السنة، ٢، ص ٢١٠ (وقارن كذلك ابن سعد، ٦، صفحات ١١١ وما بعدها، وأبو نعيم الإصفهاني، فى كتابه: حلية الأولياء، ٢، صفحات ٧٩ وما بعدها، والخطيب فى كتابه "التاريخ"، ٣، ص ١٥ وما يليها، والذهبي، فى كتابه "ميزان الاعتدال"، رقم ١٠٢٤).

(٣) ابن حجر، ١، رقم ٤٩٦ (قارن كذلك الخطيب، ١، الفقرة الثالثة، والذهبي، الفقرة الثالثة).

(٤) قارن موير Muir، فى كتابه بعنوان Mahomet، ١، صفحة ٦٤ من المقدمة؛ ودوزى Dozy فى:

Essai sur l'histoire de l'Islamisme, transl. V. Chauvin، ص ١٢٣.

الحديث الذى يسعى إلى التوفيق بين الحديثين بأسلوب دقيق بارع^(١)، وهو العمل الذى يتسع - فى كثير من الأحيان - لأدق التفاصيل^(٢). أما إذا لم يكن بالإمكان التوفيق بين مضمونى الحديثين أبداً، فتُبذل محاولة - وذلك فى حالة الأحاديث التى تتكلم عن أحكام الفقه - ((تُبذل محاولة)) لتحقيق هذا التوفيق باستعمال نظرية الناسخ والمنسوخ^(٣)، أو يقتصر الأمر على ذكر المبادئ الشكلية التى يراد منها - حسب تعبير علماء الحديث - أن تعالج (علل الحديث). وبهذه المناسبة، فإن من مبادئ النقد الحديثى أنه، فى حالة وجود اختلاف بين روايتين للحديث، أن يقدم العمل بالرواية المثبتة على العمل بالرواية النافية. مثال ذلك، أنه عندما يروى بلال أن النبى صلى إلى الكعبة بينما يرد حديث منسوب لابن عباس ينكر فيه هذه الواقعة، وعندما يكون كلا الحديثين مستوفياً لشروط صحة الإسناد، فإن النقد الحديثى يقرر تطبيقاً لهذا المبدأ أن الرواية المثبتة التى رواها بلال هى الجديرة بالثقة "حيث يقول نقاد الحديث" (إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي)^(٤).

وليس لدى نقاد الحديث إحساس حتى بالمفارقات التاريخية الصريحة، طالما أن الإسناد صحيح. وقد استثمرت الموهبة التنبؤية التى أوتيها النبى كعامل يخفف من أمثال هذه الصعوبات مثال ذلك أنه أُسند إلى النبى، أنه عيّن الأماكن التى من عندها يبدأ الحجاج القادمون إلى مكة من مختلف أنحاء العالم الإسلامى تهليلهم (أى: قولهم: لبيك اللهم لبيك). وقد بلغ الأمر بالروايات الدقيقة نفسها أن تتحدث عن الحجاج القادمين من الشام، إلا أنه توجد روايات أخرى - لاحظ أنها فى عهد النبى - اتخذت الترتيبات اللازمة لقوافل حجاج العراق، وإن نقاد

(١) قارن بما سبق.

(٢) وهكذا، وعلى سبيل المثال، يتم حلُّ التناقض الدقيق بين الحديث رقم ٦، فى كتاب الصيد، والحديث رقم ٣ فى كتاب المزارعة، حيث ورد فى أحد النصين أن مَنْ يحتفظ بالكلاب "ينقص كل يوم قيراطاً من أعماله الصالحة. بينما فى النص الثانى، ينقص قيراطين. فالثواب والعقاب كثيراً ما يُقيمان فى الأحاديث بالقيراط، ومنها مثلاً ما يفيد بأنه: "مَنْ صلى على جنازة فله قيراط، ومن تبعها فله قيراطان"، الترمذى، ١، ص ١٩٤.

(٣) ((وهذا وارد)) بكثرة، مثال ذلك، الترمذى، ١، ص ٢٨٥، ١٦.

(٤) السهيلي، فى تعليقات على ابن هشام، ص ١٩٠. وكتاب "الاستبصار فيما اختلفت فيه الأخبار"، الذى وضعه الفقيه الشيعى: الطوسى (توفى عام ٤٦٠ للهجرة، يهتم كذلك بمثل هذا الاتجاه التوفيقى. وذلك فيما يتصل بالأحاديث الخاصة بالأحكام الفقهية)، فى: روزن V. Rosen، فى Notices sommaires [des manuscrits arabes du Musée asiatique]، سانت بطرسبورج، ١، ص ٢٧.

الحديث، والذين لم يُقرروا بأن هذا الجزء الأخير من الكلام صدر عن النبي، لم يكن دافعهم إلى هذا الموقف ما يوجد في هذا الكلام من مفارقة تاريخية ضمنية، وإنما كان دافعهم إلى ذلك الصعوبات الموجودة في الإسناد^(١).

إن هذه الخاصية التي تفرد بها نقاد الحديث من علماء المسلمين، قد يتيسر إيضاحها بمثالٍ مستمد من مجال الذي ظهرت فيه هذه لخاصية. فمن بين التتويجات الكثيرة للمرويات الحديثية المفترضة، توجد مجموعة منها جديدة بالنظر، وهي المجموعة التي قد يكون من الأفضل تسميتها بأحاديث المذاهب، أي الأحاديث التي تمّ اختراعها داخل مذهب فقهي معين بهدف إظهار امتيازها في مقابل مذهب آخر منافس، وبهدف إضفاء أهمية ومرجعية على تعاليم هذا المذهب الخاصة به. ولم يقتصر الأمر على اختراع المرويات الحديثية للرد على الأفكار الإلحادية في مسائل العقيدة، بل اتخذ من النبي حكماً أعلى يلجأ إليه في الفروق بين الفقهاء العراقيين والفقهاء الحجازيين. فلا ثبات أن أبا حنيفة أفضل معلم للفقهاء، اخترع أتباعه هذا الحديث: "سيظهر في أمتي رجل يسمى أبا حنيفة يكون مشعل هداية للأمة"^(٢). وقد كان أبو هريرة هو الصحابي الذي زعم أنه سمع هذه الكلمات من النبي مباشرة. ولم يكن التصديق بأن النبي ذكر هذا الفقيه العراقي بالاسم يشكل أمراً مستبعداً عند هذه الدوائر التي من الممكن توقع تصديقها بذلك الاكتشاف الذي يذهب إلى أن الشاعر أيو ذؤيب والمطالب بالأحقية في الحكم، وهو ابن الزبير، مذكوران في التوراة^(٣)، والتي ترى أن رهبان أهل الكتاب يمكنهم أن يقولوا إنه ورد بكتبهم المقدسة وصف لشخص معاوية، وأن هذا الوصف كان من الوضوح بالدرجة التي جعلت الناس تختار هذا الخليفة الأموي الأول من بين عدد كبير من الناس بناءً عليه^(٤). وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص ((من علماء الحديث)) كان من الأمور البديهية احتمال ذكر النبي لأبي حنيفة في الرواية الشفهية المنقولة عنه، إلا أن علماء المدينة لم يكونوا ليُغلبوا؛ فقد تقرر أن يقوم مذهبهم، كذلك على دعائم من

(١) المادة المتعلقة بالتزايد التدريجي لقلة الاهتمام ((بالمفارقات التاريخية)) موجود في الزرقاني، ٢، صفحات ١٥٨، وما بعدها.

(٢) التهذيب، ص ٧٠٢ (قارن كذلك الخطيب، في كتابه التاريخ، ١٢، ص ٢٢٥).

(٣) ZDMG، ٢٢، ص ٢٥١. كما أن أحد الرهبان وجد ذكراً لشاعر عربي آخر في أحد المخطوطات التي على هيئة لفائف، Agh، ٦، ص ١٥٥.

(٤) المبرد، صفحات ٥٧٤ وما يليها، ابن بدرون، صفحات ٢٠٠، ٢٠٢.

مرجعية النبى. ولتحقيق هذا الغرض اخترعوا هذا القول النبوى (وأسندوه كذلك إلى مرجعية أبى هريرة): "إنكم ستضربون آباط الإبل"^(١) (أى ستقومون برحلات طويلة) فى طلب العلم (الدينى) ولن تجدوا من هو أعلم من علماء المدينة"^(٢). فهذا الحديث يعطى انطباعاً بالتحيز للإمام مالك. وقد وجد هذا القول طريقة فى عديد من مصنفات السنة، بل إن الإمام مسلم، وهو الذى كان يطبق معايير صارمة لاختيار الأحاديث الصحيحة، وذلك كما سنراه فيما بعد، كان يريد -فى بادئ الأمر- أن يُدرجَه فى كتابه. ((ولكنه)) لم يذكره، وليس ذلك بسبب المضامين الموجودة به أو بسبب استحالة أن يشير النبىُّ إلى أحوال المذاهب فى القرن الثانى للهجرة، وإنما بسبب "علة الإسناد" ففى هذا الإسناد يتم الربط بين أبى الزبير وأبى صالح، بصفته الشخص الذى سمع الحديث، وهو الأمر الذى يعد مستحيلاً من ناحية التسلسل الزمنى. ولو أن واضع هذا الحديث كانوا قد بذلوا حرصاً أكبر فى تكوين هذه السلسلة السابقة، لكان من المفترض أن يجد عملهم هذا طريقة إلى كتاب "الصحيح" الذى صنّفه الإمام مسلم^(٣) ذو الضمير الحى.

إن الدوائر الإسلامية التى ظلت تحتفظ - حتى أحدث العصور - بالأساليب القديمة لدراسة ((الحديث))، لا تزال تتبع نفس الاتجاه الذى سبق أن التقينا به بوصفه أسلوب القرون الماضية ويقول على بن سليمان البجمانى، وهو فقيه بذل فى عصرنا الحديث جهوداً شاقة فى التعليق على الكتب المرجعية الستة من أمهات مراجع الحديث: إن من أغرب الأمور التى حدثت لى أننى عندما رويتُ النقول الحديثة التى بمقتضاها حذّر العلماء من مخالطة السلاطين، أن واحداً من المستمعين قال لى: كيف يمكن للنبى أن يقول هذا الكلام، إذ لم يكن للسلاطين وجود فى أيامه"^(٤). وهذا الإنسان المسكين لم يعرف من الحديث أن

(١) بالنسبة لهذا التعبير قارن المسعودى، ٢٥ ص ١٠٧، ٢، و "العقد"، ٢، ص ٢٨٥، ١٧؛ حتى ضربت عليه أكباد الإبل؛ فى هذا النص المذكور أخيراً عن قصص سيئ ((ما يشير إلى أن)) هذه الإبل سوف يتم حثها على الإسراع فى اتجاه المدينة لتهديد عثمان.

(٢) مصابيح السنة، ١، ص ١٧.

(٣) الدارمى (تحت مادة: المطية)، ٢، ص ٢٨٢.

(٤) يبدو أن هذا الشخص العقلانى النزعة لم يكن يعرف أن كلمة "سلطان" أقدم بكثير من هذا الكلام، وأنها كانت فى الأصل تأتى بمعنى "الحكم"، ولم تصبح لقباً للحاكم إلا مؤخراً (عن طريق حذف المضاف). وتستعمل كلمة "سلطان" كذلك - بالمعنى الأول فى الكتابات الفقهية

رسول الله تتباً - بما له من بصيرة كاشفة للغيب - بكل ما سوف يحدث إلى أن تقوم الساعة^(١).

وبهذا الشكل، لم يكن لنقد الأحاديث إلا قضيتان تشغلان فكر العلماء: أمانة الرجال والبناء الداخلى لسلسلة الإسناد. وبينما كان بالإمكان الوصول إلى التأكد/أو اليقين الموضوعى بالنسبة للقضية الأخيرة "أى الإسناد"، وذلك نظراً لأن تواريخ الرجال "حسب التسلسل الزمنى" (أى سنوات الوفيات، كما اصطلح عليه العلماء) كان يتم فحصها والتدقيق فيها بشدة، فإن القضية الأولى كانت أكثر عرضة للذوق والحكم الشخصى للناقد "أى: لعالم الحديث". ولم يحدث إلا فى حالات نادرة أن وصل "نقاد الحديث" إلى اتفاق على درجة موثوقية راوٍ ما. فكثيراً ما وصف نفس الراوى بأشد الصفات تناقضاً. مثال ذلك ما يرويه ابن سعيد الدارمى أنه سأل ذات مرة يحيى بن معين عن جبير بن الحسن فقال له: "ليس بشيء" (أى أنه لا يُعتدُّ به؛ وقال أبو حاتم: لا أرى بحديثه بأساً؛ وقد أعطاه النسائى درجة "ضعيف" (أى: لا يُوثَّقُ به)^(٢). وأحياناً ما تكون هذه الأحكام متذبذبة^(٣)، كما أن المصطلحات التى وضَّعها أهل النقد ((أى: نقاد علم الحديث)) مرنة بما يكفى للسماح باجتتاب إصدار حكم بات. وقد أعطيت الدرجات الآتية لليث بن أبى سليم: "يقول عنه" البخارى: صدوق وربما يهيم فى الشيء، أى: موثوق به ولكنه قد يُخطئ أحياناً، و"يقول عنه" أحمد بن حنبل: لا يُفرَّجُ فى حديثه فكثيراً ما تتصل روايات له بالنبى (أى أنه يرفعها للنبى) فى نفس الوقت الذى تتقطع بعض رواياته عن أن تصل إلى هذه الغاية، لذلك فقد صُرح بضعفه (أى: ضعفه)^(٤). وهكذا، لا يستطيع المرء أن يعرف ما إذا كان يُعتبر صدوقاً أم ضعيفاً.

القديمة، مثال ذلك ما نجده فى القاعدة المعروفة والتى تقضى بأن الزواج لا يكون سليماً إلا إذا كان للعروس وَلِىٌّ يتولَّى أمرها "والسلطان (وهو هنا اسم محايد وليس مذكراً) وَلِىٌّ من لا وَلِىٌّ له" (مثال ذلك ما جاء فى الترمذى، ١، ص ٢٠٤، ٢٦).

(١) من التعليق على أبى داود، ص ١٧٥.

(٢) ياقوت، ٤، ص ١٠٣٤، ١٩ وما يليه من السطور.

(٣) يوجد مثال عن ذلك يستحق الاهتمام، فى "المقدمة" لابن خلدون، ص ٢٦١، حيث ذكرت جميع درجات الأحكام بالخير والشر صادرة عن مختلف نقاد الحديث بشأن راوٍ واحد. ويمكن التوصية بجعل هذه الفقرة بأكملها نموذجاً لعلم نقد الحديث عند المسلمين.

(٤) الترمذى، ٢، ص ١٣١.

ومن شأن ذلك أن يصبح وضع قاعدة ثابتة لهذه الامتيازات أمراً مستحيلاً. فنقاد الحديث أنفسهم يؤكدون^(١) على أن القدرة على تقييم الأحاديث لا يمكن تحصيلها إلا بالمعالجة المستديمة لهذه المادة العلمية (بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة). وفي غياب القواعد المنهجية الصارمة، آل الأمر إلى أن صارت الملكة الشخصية لناقذ الحديث، أى حاسته القادرة على التمييز الدقيق، هى الفيصل: أو ما كان يُسمّى "ذوق المحدثين"، والذي يُقصد به الذوق الشخصى للعالم الذى به يميز بين "الرواة الأصحاء" و"الرواة الضعاف"^(٢). وفى بعض الأحيان كانت وجهات نظر العلماء المسلمين من نقاد الحديث تؤدي - كذلك - إلى توجيه الانتقادات لبعض عناصر مضامين الحديث. فكثيراً ما كان يحدث أثناء الفحص الدقيق لموثوقية الأسانيد أن يجد "هؤلاء النقاد" أن رجالاً معينين يظهرون - عادة - كرواة للأحاديث التى قُيِّمت بأنها منكرة^(٣). ولكن حتى هذه الأحكام التقييمية كانت تخضع للدوافع الشكلية^(٤) ((أى المتعلقة بالإسناد))، ولكن الدراسة الدقيقة لهذه الأحاديث كثيراً ما أدت إلى الاعتراف بأن - وكما قال أبو نعيم الإصفهاني (توفى عام ٤٣٠ للهجرة) - "أمثال تلك الأحاديث تفتقر إلى النور وتسودها الظلمة"^(٥)؛ ويتعبّر آخر: إن شكلها ((أى إسنادها)) ومضامينها تكشف عما بها من علامات الزيف الواضحة. إلا أن هذا الجانب "التقديري من جوانب نقد الحديث، كان هو الجانب الذى تُرك دائماً للذوق الشخصى.

(١) عبد الرحمن بن مهدي (توفى ١٩٨) فى التهذيب، ص ٣٩٢؛ أعلى الصفحة، ولاحظ السياق الذى ورد فيه هذا الشاهد.

(٢) الذهبى، فى طبقات المفسرين، طبعة مورسينج Moursing، ص ١٧، رقم ٥٠.

(٣) مثال ذلك: الترمذى، ١، صفحات ٢٥، ٢١، ٢٩٥، أسفل الصفحة؛ ٢، صفحات ٢٩٢، ٣، ٣٢٩، ١٩.

(٤) انظر التعريفات فى Risch، ص ١٨.

(٥) فى مقدمته لكتاب (مسند مستخرج على صحيح مسلم). (القاهرة، MS، حديث، رقم ٤١٧) قائمة القاهرة، ١، ص ٣٠٧، وقارن: كوائف الوضع عليه ظاهرة، خزانة الأدب، ١، ص ٤٨، أسفل الصفحة.

الفهرس

المقدمة	٥
تمهيد	٧

الفصل الأول

الحديث والسنة	١١
---------------------	----

الفصل الثاني

الأمويون والعباسيون	٤١
---------------------------	----

الفصل الثالث

الحديث في علاقته بوجوه التعارض بين الفرق في المجتمع الإسلامي	١١٢
--	-----

الفصل الرابع

رد الفعل المضاد لوضع الأحاديث	١٦٥
-------------------------------------	-----

المؤلف

♦ د. خيرى قدرى.

- من مواليد الجيزة ١٩٦٨م.
- تخرج فى قسم اللغة العربية بآداب القاهرة: ليسانس، وماجستير، ودكتوراه.
- عضو هيئة التدريس قسم اللغة العربية، آداب الإسماعيلية، بجامعة قناة السويس.
- أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر.
- يهتم باللغويات التطبيقية، وبخاصة جهود علماء الحديث المصطلح والمصطلحية، وبحوثه كلها تصب فى هذا الحقل المعرفى.

♦ صدر له:

- أربعة مؤلفات لتعليم العربية - للناطقين بغيرها، جامعة القاهرة.
- دلالات الإشارات الجسمية عند علماء الجرح والتعديل، ٢٠٠٧.
- معايير ومصطلحات الجرح والتعديل، (٥ أجزاء)، ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧.
- معجم الجرح والتعديل "عربي إنجليزي"، ٢٠٠٧.
- معجم عبارات المحدثين فى نقد المرويات "عربي إنجليزي"، ٢٠٠٧.
- عبارات ابن سعد النقدية فى كتابة الطبقات ومراتبها، ٢٠٠٧.
- النظرية العربية فى علم المصطلح من خلال جهود علماء مصطلح الحديث، ٢٠٠٨.

♦ تحت الطبع:

- ثقافة طه حسين الإسلامية وأثرها على جهوده فى توثيق المرويات الأدبية.



أردنا بهذا الكتاب أن يكون لبنة أولى في صرح
عظيم هو نقل كل ما كتب عن الإسلام في الغرب إلى
المسلمين بأمانة. وأردنا منه أن يتقن المسلمون لغات
أخرى للحوار مع غير المسلمين، وبدأنا بجولدتسيهر
لأنه - مجازاً - شيخ المستشرقين، وأهم كتبه لم يترجم
- فيما نعلم - إلا فصولاً منه - إلى اللغة العربية،
والكتاب بدءاً من عنوانه ضد الإسلام؛ فأصل العنوان:
دراسات محمدية وليس إسلامية، كما أن المستشرقين
جميعاً عيال - بلغة المحدثين - على جولدتسيهر.

كما أردنا أن يكون منطلقاً للحوار معه والرد عليه
لا باللغة العربية فحسب، ولكن أيضاً بلغات الغرب.
إن ما كتب عن الإسلام في الدوريات ودوائر المعارف
الأجنبية في حاجة إلى ترجمة ودراسة وتحليل ونقد
ورد، مع ترجمة الرد إلى كل لغات العالم.

والكتاب دعوة جادة للتعاون المثمر معنا - لمن أراد -
لتحقيق هذا المشروع الذي بدأناه.



Bibliotheca Alexandrina



0664944